Iris Marion Young

La justicia y la política de la diferencia

Traducción de Silvina Álvarez

EDICIONES CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
INSTITUTO DE LA MUJER

Título original de la obra:
Justice and the Politics of Difference

Diseño de cubierta: Carlos Pérez-Bermúdez

N.I.P.O.: 207-00-044-0

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 26.053-2000
I.S.B.N.: 84-376-1826-6
Printed in Spain
Impreso en Lavel, S. A.



Para Dave

Agradecimientos

Para escribir este libro he contado con una beca del *American Council of Learned Societies* y un permiso sabático del *Worcester Polytechnic Institute.*

Muchos de los argumentos centrales de este libro han sido inspirados por las estimulantes discusiones sobre género, raza y clase mantenidas en los encuentros de la *Radical Philosophers Association* entre 1985 y 1987.

Muchas y muchos colegas me han hecho comentarios sobre varias partes del manuscrito en distintos momentos de su desarrollo. Agradezco a Seyla Benhabib, Lawrence Blum, Charles Ellison, Ann Ferguson, Nancy Fraser, Marilyn Friedman, Robert Fullinwider, Roger Gottlieb, Philip Green, Nancy Hartsock, Alison Jaggar, William McBride, Linda Nicholson, Lucius Outlaw, Deborah Rhode, Richard Schmitt, Mary Shanley, James Sterba y John Trimbur. Las ideas de este libro han sido enriquecidas por muchas conversaciones mantenidas con Martha Minow, Susan Okin y Thomas Wartenburg.

Agradezco a Frank Hunt su comprensivo y experto trabajo de edición.

Sobre todo, agradezco a Dave Alexander, quien leyó varios borradores del manuscrito y me ofreció una ayuda irreemplazable; quien discutió conmigo las ideas durante varias noches y escuchó mis quejas y frustraciones; quien

ofrece más de lo que una podría pedir como compañía intelectual y emocional.

Algunas partes de este libro han aparecido en otros sitios de diferentes formas. Me gustaría agradecer a las editoras por el permiso otorgado para hacer uso de los siguientes materiales:

«Five Faces of Opression», *Philosophical Forum,* 19, núm. 4 (verano de 1988), págs. 270-290, revisado como capítulo 2.

«Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory», en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique* (Polity Press y University of Minnesota Press, 1987), páginas 56-76, para parte del material del capítulo 4.

«Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», *Ethics,* 99, núm. 2 (enero de 1989), págs. 250-274, y «Difference and Social Polity: Reflections in the Context of Social Movements», *University of Cincinnati Law Review,* 56, núm. 2 (otoño de 1987), páginas 535-550, ambos para parte del material del capítulo 6.

«Abjection and Oppression: Unconscious Dynamics of Racism, Sexism and Homophobia», en Arlene Dallery y Charles Scott, eds., *The Crisis* en *Continental Philosophy* (SUNY Press, 1990), para una parte del capítulo 5.

«The Ideal of Community and the Politics of Difference», *Social Theory and Practice,* 12, núm. 1 (primavera de 1986), págs. 1-26, para una parte del capítulo 8.

Introducción

¿Qué implicaciones tienen para la filosofía política las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales de grupo asociados con la política de izquierdas, tales como el feminismo, la liberación de la gente negra, los movimientos indígenas norteamericanos y la liberación de gays* y lesbianas? ¿Qué implicaciones tienen para la filosofía política los desafíos que plantea la filosofía postmoderna a la tradición de la razón occidental? ¿Cómo pueden profundizarse y ampliarse los tradicionales llamamientos socialistas a la igualdad y la democracia, como resultado de esta evolución en la política y la teoría de finales del siglo XX? La justicia es el tema principal de la filosofía política. Estas preguntas son por tanto inseparables de las preguntas relativas a la justicia. ¿A qué concepciones de la justicia social apelan implícitamente estos nuevos movimientos sociales y cómo encaran o modifican las concepciones tradicionales de la justicia?

Éstas son algunas de las preguntas que guían la investi-

* *N. de la T.:* Se utilizará la palabra «gay» para hacer referencia a la condición de género de los varones homosexuales, ya que se entiende que la palabra «homosexual» se refiere únicamente a la condición sexual y no a la posición social y cultural que tal condición genera. A pesar de no tratarse de una palabra castellana, la ausencia de un vocablo equivalente, la especificidad del término y el creciente uso de la palabra «gay» en los países de habla castellana son las razones que se han tenido en cuenta para mantener el término inglés.

gación que se lleva a cabo en este libro. Para indagar en ellas exploro algunos de los problemas que plantean el positivismo y el reduccionismo en teoría política. El positivismo en teoría política consiste en presuponer —demasiado a menudo— como dadas estructuras institucionales que deben ser sometidas a una evaluación normativa. El reduccionismo al que me refiero consiste en la tendencia de la teoría política moderna a reducir los temas políticos a una unidad y a valorar lo común o lo idéntico por encima de lo específico y lo diferente.

Sostengo que, en lugar de centrarse en la distribución, una concepción de la justicia debería comenzar por los conceptos de dominación y opresión. Un cambio como éste saca a relucir cuestiones relativas a la toma de decisiones, la división del trabajo y cultura, que pesan sobre la justicia social, pero que a menudo son ignoradas en las discusiones filosóficas. Dicho cambio también pone de relieve la importancia de las diferencias de grupo social en la estructuración de las relaciones sociales y la opresión; normalmente las teorías filosóficas de la justicia han operado con una ontología social que no da lugar al concepto de grupos sociales. Sostengo, por el contrario, que allí donde existen diferencias de grupo social y algunos grupos son privilegiados mientras otros son oprimidos, la justicia social requiere reconocer y atender explícitamente a esas diferencias de grupo para socavar la opresión.

A pesar de que analizo la justiciay argumento sobre ella, no construyo una teoría de la justicia. Generalmente, una teoría de la justicia extrae unas pocas premisas generales sobre la naturaleza de los seres humanos, la naturaleza de las sociedades y la naturaleza de la razón, principios fundamentales de justicia que se aplican a todas o la mayor parte de las sociedades —cualquiera que sea su configuración concreta y sus relaciones sociales—. Fiel al significado de *theoria,* aquélla quiere ver la justicia. Con el fin de obtener una visión comprensiva, una teoría de la justicia supone la existencia de un punto de vista que está fuera del contexto social en el que surgen las cuestiones de justicia. Toda teo-

ría de la justicia pretende ser autosuficiente, dado que presenta sus propias bases. En tanto discurso, apunta a ser completo y señalar la unidad de la justicia. La teoría de la justicia es atemporal, en el sentido de que no hay nada anterior a ella y los hechos futuros no afectarán su verdad o relevancia para la vida social.

Quienes se ocupan de la teoría de la justicia tienen una buena razón para abstraerse de las circunstancias particulares de la vida social que plantean reivindicaciones concretas de justicia, es decir, para ubicarse fuera de la vida social, en una posición que se apoya en la razón. Una teoría racional como ésta sería independiente de las instituciones y relaciones sociales reales, y por esta razón podría servir como pauta normativa fidedigna y objetiva para evaluar dichas instituciones y relaciones. A menudo se supone que sin una teoría de la justicia normativa y universal —con fundamentos independientes de la experiencia de una sociedad en particular— quienes se ocupan de la filosofía, y quienes son actoras sociales, no pueden distinguir las legítimas reivindicaciones de justicia de los prejuicios sociales específicos o de los reclamos autointeresados de poder.

Sin embargo, el intento de desarrollar una teoría de la justicia que sea independiente del contexto social dado y que, a pesar de ello, evalúe al mismo tiempo su justicia, fracasa en uno de los dos propósitos. Si la teoría es verdaderamente universal e independiente, y no presupone situaciones sociales, instituciones o prácticas particulares, entonces es simplemente demasiado abstracta para ser útil al momento de evaluar instituciones y prácticas reales. Para que pueda servir como una medida útil de la justicia e injusticia reales, tal teoría debe contener algunas premisas sustantivas sobre la vida social que normalmente se derivan, explícita o implícitamente, del contexto social en el que tiene lugar la reflexión sobre la teoría. Se ha sostenido que la teoría de la justicia de Rawls, por ejemplo, debería incluir algunas premisas sustantivas si pretende servir de base a conclusiones sustantivas, y dichas premisas se derivan implícitamente de la experiencia de la gente en las modernas sociedades capi-

talistas y liberales (véanse Young, 1981; Simpson, 1980; Wolff, 1977, parte IV).

Una teoría de la justicia que pretende ser universal, comprensiva y necesaria, implícitamente está combinando reflexión moral con conocimiento científico (Williams, 1985, cap. 6). Sin embargo, el discurso reflexivo sobre la justicia no debería hacerse pasar por conocimiento en el sentido de visto u observado, donde quien conoce es propulsor y amo de lo conocido. El discurso sobre la justicia no está motivado originariamente en la curiosidad, en la admiración, o en el deseo por entender cómo funciona algo. El sentido de la justicia no surge de mirar sino, como dice Jean-François Lyotard, de escuchar:

> Creemos que un lenguaje es en primer lugar, y ante todo, alguien hablando. Pero hay juegos del lenguaje en los que lo importante es escuchar, en los que las reglas tienen que ver con la audición. Tal juego es el juego de lo justo. Y en este juego uno habla sólo en la medida en que escucha, es decir, uno habla como quien escucha, y no como un autor (Lyotard, 1985, págs. 71-72).

Aunque el discurso corriente sobre la justicia sin duda plantea reivindicaciones, éstas no son, en realidad, teoremas a ser demostrados dentro de un sistema cerrado. Tales reivindicaciones son, en cambio, demandas, peticiones, reclamos planteados por algunas personas y que recaen *sobre* otras. La reflexión racional sobre la justicia comienza con el acto de escuchar o de prestar atención a una demanda más que con la acción de afirmar o controlar un estado de cosas que, en cualquier caso, es ideal. La llamada a «ser justa» está siempre circunscrita a prácticas sociales y políticas concretas que preceden y exceden a quien reflexiona. El tradicional esfuerzo por trascender esa finitud logrando una teoría universal produce solo construcciones finitas que por lo general evitan la apariencia de contingencia presentando lo dado como necesario.

Rechazar una teoría de la justicia no implica renunciar

al discurso racional sobre la justicia. Algunos modos de reflexión, análisis y argumentación apuntan no a construir una teoría sistemática, sino a clarificar el significado de conceptos y cuestiones, describiendo y explicando relaciones sociales, y articulando y defendiendo ideales y principios. El discurso reflexivo sobre la justicia elabora argumentos pero éstos no pretenden ser demostraciones definitivas. Dichos argumentos están dirigidos a otras personas y esperan su respuesta en un diálogo político situado. En el presente libro me ocupo de este tipo de análisis y razonamiento situados, a la manera de la teoría crítica.

Tal como yo la entiendo, la teoría crítica es una reflexión normativa que está histórica y socialmente contextualizada. La teoría crítica rechaza por ilusorio el esfuerzo por construir un sistema normativo universal aislado de toda sociedad en particular. La reflexión normativa debe comenzar por las circunstancias históricas específicas porque no hay nada sino lo que es, lo dado, el interés situado por la justicia, que es el lugar desde el cual empezar. Si se reflexiona desde dentro de un contexto social particular, una buena teoría normativa no puede obviar la descripción y explicación social y política. Sin teoría social la reflexión normativa es abstracta, vacía e incapaz de hacer que la crítica tenga un interés práctico en la emancipación. Sin embargo, al contrario de lo que sucede con la teoría social positivista que separa los hechos sociales de los valores y pretende ser valorativamente neutral, la teoría crítica niega que la teoría social deba aceptar sin más lo que viene dado. La descripción y la explicación social deben ser críticas, esto es, deben apuntar a evaluar en términos normativos aquello que está dado. Sin una postura crítica de este tipo muchas preguntas sobre qué ocurre en una sociedad y por qué, quién se beneficia y a quién se daña, no se formulan, y la teoría social tiene tendencia a reafirmar y cosificar la realidad social dada.

La teoría crítica asume que los ideales normativos usados para criticar una sociedad están arraigados en la experiencia de esa misma sociedad y en la reflexión sobre ella,

y que las normas no pueden venir de ningún otro lugar. Pero ¿qué significa esto y cómo es posible que las normas tengan una base social y sirvan al mismo tiempo para evaluar la sociedad? Las reflexiones normativas surgen de oír un grito de sufrimiento o angustia, o de sentirse angustiada una misma. El filósofo o la filósofa están siempre socialmente situados y si la sociedad está dividida por la opresión, ellos la reforzarán o lucharán contra la misma. Con un interés emancipador, la filósofa percibe las circunstancias sociales dadas no solo de manera contemplativa sino con pasión: lo dado es experimentado en relación con el deseo. El deseo, el deseo de ser feliz, crea la distancia, la negación que abre el espacio para la crítica de lo que es. Esta distancia crítica no tiene lugar partiendo de la base de alguna idea racional de lo bueno y de lo justo previamente descubierta. Por el contrario, las ideas de lo bueno y lo justo surgen de la negación deseada que la acción plantea en el terreno de lo dado.

La teoría crítica es un modo de discurso que resalta las posibilidades normativas no realizadas pero latentes en una cierta realidad social dada. Cada realidad social presenta sus propias posibilidades no realizadas, experimentadas como carencias y deseos. Normas e ideales surgen del anhelo que es expresión de libertad: no tiene por qué ser así, podría ser de otro modo. La imaginación es la facultad de transformar la experiencia de lo que es en una proyección de lo que podría ser, es la facultad que libera el pensamiento para crear ideales y normas.

Herbert Marcuse describe esta génesis de los ideales desde la experiencia de las posibilidades deseadas pero no realizadas de lo dado:

> Existe una amplia clase de conceptos —quizá deberíamos decir conceptos filosóficamente relevantes— en los que la relación cuantitativa entre lo universal y lo particular asume un aspecto cualitativo, en los que lo abstracto, lo universal, parece designar potencialidades en un sentido concreto, histórico. Como quiera que se definan los términos «hombre», «naturaleza», «justicia», «belleza» o «libertad», estos términos sintetizan contenidos ex-

> perienciales en ideas que trascienden su realización particular como algo a ser sobrepasado, superado. Así, el concepto de belleza comprende toda la belleza *aún* no realizada; el concepto de libertad toda la libertad *aún* no lograda...
>
> Estos universales se presentan así como instrumentos conceptuales para entender las condiciones particulares de las cosas a la luz de sus potencialidades. Son históricos y suprahistóricos; conceptualizan la materia en la que consiste el mundo experimentado, y la conceptualizan con una visión de sus posibilidades, a la luz de su limitación, represión y negación reales. Ni la experiencia ni el juicio son privados. Los conceptos filosóficos están formados y desarrollados en la conciencia de una condición general en un continuo histórico; están elaborados desde una posición individual dentro de una sociedad específica. La materia de pensamiento es materia histórica, no importa cuán abstracta, general o pura pueda llegar a ser en la teoría filosófica o científica (Marcuse, 1964, págs. 214-215).

En su noción de interpretación como crítica social, Michael Walzer adopta una perspectiva similar para la reflexión moral. Quien lleva a cabo la crítica social está involucrada y comprometida con la sociedad a la que critica. Ella no adopta un punto de vista desvinculado respecto de la sociedad y sus instituciones, aunque se ubique fuera de los poderes de gobierno. La base normativa de su crítica proviene de los ideales y tensiones de la sociedad misma, ideales que están ya allí de algún modo, por ejemplo, en principios arraigados que son violados o en movimientos sociales que desafían las ideas hegemónicas. Las críticas de quien realiza la crítica social «no requieren desvincularse o enemistarse, ya que él [crítico] encuentra en el idealismo del mundo moral realmente existente una garantía para comprometerse críticamente, aun si se trata de un idealismo hipotético» (Walzer, 1987, pág. 61).

El punto de partida filosófico de este libro está en afirmaciones sobre la dominación social y la opresión en los Estados Unidos. Las ideas y experiencias que surgen de los nue-

vos movimientos sociales de izquierdas de los años 60 y 70 siguen siendo, en la vida política norteamericana contemporánea, el sustento del pensamiento y las acciones de muchos individuos y organizaciones: el movimiento socialista democrático, del medio ambiente, de la gente negra, chicana, puertorriqueña; movimientos contra la intervención militar norteamericana en el tercer mundo; el movimiento de liberación gay y lesbiana; los movimientos de la gente discapacitada, la gente mayor, los inquilinos y la gente pobre; y el movimiento feminista. Todos estos movimientos afirman de diversos modos que la sociedad norteamericana encierra injusticias institucionales profundas, pero encuentran, sin embargo, que tienen escasa afinidad con las teorías filosóficas contemporáneas de la justicia.

Mi propósito es expresar de manera rigurosa y reflexiva algunas de las afirmaciones sobre la justicia y la injusticia implícitas en la política de estos movimientos, y explorar su significado e implicaciones. Identifico las bases para la diferencia entre las afirmaciones contemporáneas situadas y las afirmaciones teóricas sobre la justicia, en presupuestos fundamentales de la filosofía política occidental moderna. Este proyecto requiere tanto la crítica de ideas e instituciones como la defensa de ideales y principios positivos. Critico algunas de las formulaciones y principios de justicia que predominan en la filosofía contemporánea y ofrezco principios alternativos. Examino diversas políticas, instituciones y prácticas de la sociedad de los Estados Unidos, y muestro cómo algunos de los principios filosóficos que critico son también ideológicos en la medida en que refuerzan dichas prácticas e instituciones. Finalmente, presento algunas visiones alternativas de relaciones sociales ideales.

A pesar de que mi método deriva de la teoría crítica, rechazo algunos de los principios que sostienen los teóricos y teóricas críticas. Mientras que, por ejemplo, sigo a Habermas en lo que es su explicación del capitalismo tardío* y

---

* *N. de la T.:* Aunque Young utiliza la expresión *advanced capitalism,* tal como aparece en la traducción inglesa de la obra de Habermas, utilizo aquí la

sus nociones generales de ética comunicativa, critico sin embargo su compromiso implícito con un ámbito público homogéneo. Estoy también en deuda con algunos otros enfoques de la filosofía y la teoría política. Amplío aquí algunos de los análisis feministas contemporáneos sobre el sesgo masculino en los ideales de racionalidad, ciudadanía e igualdad, centrales en la teoría moral y política moderna. Mi investigación sobre un sentido positivo en el que entender las diferencias de grupo y sobre una política que se ocupe de la diferencia en vez de reprimirla debe mucho a los análisis sobre el significado de diferencia en autores postmodernos como Derrida, Lyotard, Foucault y Kristeva. De esta orientación postmoderna, en la que incluyo también algunos de los escritos de Adorno e Irigaray, tomo la crítica al discurso unificador para analizar y criticar conceptos tales como los de imparcialidad, bien general y comunidad. De las enseñanzas de estas críticas infiero una concepción alternativa de las relaciones sociales diferenciadas. El análisis y argumentos de este libro recurren también a la filosofía analítica —moral y política—, al marxismo, a la teoría de la democracia participativa y a la filosofía negra —*Black philosophy*.

Los últimos años han sido testigos de una amplia discusión sobre las virtudes y los vicios de cada una de estas perspectivas teóricas y podría pensarse que ellas son incompatibles entre sí. Así, por ejemplo, recientemente se ha desencadenado entre quienes se ocupan de la teoría crítica un debate en torno al tema modernismo o postmodernismo, y un debate análogo se ha suscitado entre las teóricas feministas. En este libro no trato explícitamente cuestiones metateóricas respecto de los criterios para evaluar los enfoques teóricos de las distintas teorías sociales y normativas. Cuando las teóricas sociales y las críticas sociales se centran en cuestiones epistemológicas de este tipo normalmente se abs-

---

expresión «capitalismo tardío» que es la que aparece en la traducción castellana de la obra de este autor —traducción que parece reproducir más fielmente la versión alemana original.

traen de las cuestiones sociales que originariamente hicieron surgir las disputas, y confieren un valor intrínseco a la tarea epistemológica. Las cuestiones metodológicas y epistemológicas están presentes a lo largo de este estudio, pero me ocupo de ellas siempre a modo de interrupciones a las cuestiones sociales y normativas sustantivas que se tratarán. No considero ninguna de las perspectivas teóricas a las que me refiero como una totalidad que deba ser aceptada o rechazada íntegramente; cada una de estas perspectivas proporciona herramientas útiles para el análisis y los argumentos que quiero sostener.

En el capítulo 1 comienzo por distinguir entre un enfoque de la justicia social que otorga primacía al tener y otro que otorga primacía al hacer. Las teorías de la justicia contemporáneas están dominadas por un paradigma distributivo que tiende a centrarse en la posesión de bienes materiales y posiciones sociales. Sin embargo, este objetivo distributivo deja de lado otros aspectos de la organización institucional al tiempo que con frecuencia asume como dadas determinadas prácticas e instituciones.

Algunas teorías distributivas de la justicia intentan expresamente tomar en cuenta cuestiones de justicia que van más allá de la distribución de bienes materiales. Dichas teorías amplían el paradigma distributivo hasta alcanzar bienes tales como la dignidad, las oportunidades, el poder y el honor. Sin embargo, surgen serias confusiones conceptuales cuando se intenta ampliar el concepto de distribución para ir más allá de los bienes materiales hasta abarcar fenómenos tales como el poder o las oportunidades. La lógica de la distribución trata los bienes que no son materiales como cosas identificables, como puntos distribuidos en un modelo estático entre individuos separables e identificables. Por otra parte, la cosificación, el individualismo y la orientación según modelos que presupone el paradigma distributivo, a menudo dejan de lado cuestiones de dominación y opresión que requieren una conceptualización más racional y orientada por procesos.

Las cuestiones distributivas son sin duda importantes,

pero el propósito de la justicia va más allá de dichas cuestiones para incluir lo político como tal, es decir, todos los aspectos de la organización institucional en la medida en que están potencialmente sujetos a la decisión colectiva. En vez de intentar forzar la idea de distribución para que abarque tales aspectos, sostengo que el concepto de distribución debería limitarse a los bienes materiales, y que hay otros aspectos importantes de la justicia, como son los procesos de toma de decisiones, la división social del trabajo y la cultura. Sostengo que la opresión y la dominación deberían ser los términos centrales a utilizar para conceptualizar la injusticia.

El concepto de opresión es central para el discurso de los movimientos sociales emancipatorios contemporáneos cuyas perspectivas inspiran las cuestiones críticas de este libro. No existe, sin embargo, un análisis teórico elaborado sobre el concepto de opresión como lo entienden estos movimientos. El capítulo 2 llena este llamativo vacío en la teoría social definiendo la opresión. Dado que en realidad se trata de una familia de conceptos, explicaré los cinco aspectos con que cuenta la opresión: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia. Las injusticias distributivas pueden contribuir a estas formas de opresión o incluso ser su consecuencia, pero ninguna de estas formas de opresión es reducible a la distribución, sino que todas implican estructuras sociales y relaciones que van más allá de la distribución.

A pesar de que la opresión es soportada por grupos sociales, normalmente la filosofía y la teoría social carecen de un concepto viable de grupo social. Es notable que en el ámbito del debate sobre la acción afirmativa* algunas personas

* *N. de la T.:* Traduzco la expresión *affirmative action* como «acción afirmativa» ya que la noción de discriminación inversa —que se ha utilizado generalmente en la bibliografía castellana— no siempre responde adecuadamente a las características que denota el concepto —además de añadir a este último una valoración negativa a través del uso del término discriminación. Una acción afirmativa es, de manera general, aquella que se propone revertir o paliar la situación de desigualdad en que se encuentra un grupo de personas —entendido

dedicadas a la filosofía o a la política se resistan incluso a reconocer la existencia de los grupos sociales, una negación que a menudo refuerza la opresión de los grupos. En el capítulo 2 desarrollo un concepto específico de grupo social. Aunque los grupos no existen con independencia de los individuos son, sin embargo, socialmente anteriores a los individuos, porque la identidad de las personas está constituida en parte por sus afinidades de grupo. Los grupos sociales reflejan las formas en que la gente se identifica a sí misma y a los demás, lo cual hace que se relacione con alguna gente más que con otra y que trate a otros individuos como diferentes. Los grupos se identifican al relacionarlos. Su existencia es fluida y a menudo cambiante, pero no obstante real.

El concepto de justicia es coextensivo al concepto de política. En palabras de Hannah Pitkin, la política es «la actividad a través de la cual grupos de gente relativamente grandes y permanentes deciden lo que harán colectivamente, establecen cómo van a vivir juntos y deciden su futuro, cualquiera que sea la medida en que esté en su poder hacerlo» (Pitkin, 1981, pág. 343). Roberto Unger define la política como «la lucha por los recursos y acuerdos que fijan los términos básicos de nuestras relaciones prácticas y pasionales. Es preeminente en estos acuerdos —observa— el formativo contexto institucional e imaginativo de la vida social» (Unger, 1987a, pág. 145). Entendida en este sentido, la política abarca todos los aspectos de la organización institucional, la acción pública, las prácticas y hábitos sociales y los significados culturales en la medida en que están potencialmente sujetos a la evaluación y toma de decisión co-

---

éste en los términos de Young. Las medidas de acción afirmativa no sólo se dirigen a solucionar situaciones de discriminación —véase Young, cap. 7—, sino que sus objetivos son más amplios. Por otra parte, las modalidades de acción afirmativa tampoco conllevan siempre ni necesariamente la discriminación de otro grupo —como no lo hace, por ejemplo, la política de cuotas en instituciones u organismos del Estado—, e incluso en los casos en los que sí conlleva discriminación, ésta se presenta como una consecuencia que resulta de la consecución de objetivos que, como afirma Young, se centran en socavar la opresión, y que por tanto justificarían dicha consecuencia no deseada.

lectivas. Cuando la gente dice que una regla o una práctica o un significado cultural es malo y debería ser cambiado, normalmente está reclamando justicia social. Ésta es una forma de entender la política más abarcativa que como la entienden generalmente la mayoría de las personas dedicadas a la filosofía y la política, quienes tienden a identificar la política con las actividades de gobierno o con las organizaciones formales que defienden intereses de grupo. El capítulo 3 recoge una contribución central de los nuevos movimientos sociales de izquierdas como es su continuo esfuerzo por politizar vastas áreas de la vida institucional, social y cultural, frente a las fuerzas del liberalismo y del estado de bienestar que operan en el sentido de despolitizar la vida pública.

Junto a muchos otros teóricos y teóricas críticas y teóricos y teóricas de la democracia, critico la sociedad de bienestar capitalista por despolitizar el proceso de formación de políticas públicas. Las prácticas del estado de bienestar definen la política como el territorio de los expertos y confinan el conflicto a la negociación sobre la distribución de los beneficios sociales entre grupos de interés. El paradigma distributivo de la justicia tiende a reflejar y reforzar esta vida pública despolitizada toda vez que, por ejemplo, no lleva a la discusión pública explícita cuestiones de poder político. Sostengo que los procesos democráticos de toma de decisión son elemento y condición importantes de la justicia social.

Algunas escritoras feministas y postmodernas han sugerido que la negación de la diferencia estructura la razón occidental, entendiendo que diferencia significa particularidad, heterogeneidad del cuerpo y la afectividad, o pluralidad de relaciones lingüísticas y sociales sin un origen unitario indiferenciado. Este libro intenta mostrar cómo tal negación de la diferencia contribuye a la opresión de los grupos sociales, y argumenta a favor de una política que reconozca la diferencia en vez de oprimirla. Así, en el capítulo 4 se sostiene que el ideal de imparcialidad, una pieza clave de la mayoría de las teorías morales modernas y de las teorías de

la justicia, niega la diferencia. El ideal de imparcialidad sugiere que todas las situaciones morales deberían ser tratadas de acuerdo con las mismas reglas. Al decir que provee de un punto de vista que puede ser adoptado por cualquier sujeto, dicho ideal niega la diferencia entre sujetos; al postular un punto de vista moral unificado y universal genera una dicotomía entre razón y sentimiento. La idea de imparcialidad, generalmente expresada con contrafácticos, manifiesta una imposibilidad. Más aún, tal idea está al servicio de al menos dos funciones ideológicas. En primer lugar, la apelación a la imparcialidad alimenta el imperialismo cultural al permitir que la experiencia y la perspectiva particular de grupos privilegiados se presente como universal. En segundo lugar, la convicción de que los burócratas y expertos pueden ejercer su poder en la toma de decisiones de manera imparcial legitima la jerarquía autoritaria.

Sugiero también en el capítulo 4 que la imparcialidad tiene su contrapartida política en el ideal de lo público cívico. La teoría crítica y la teoría de la democracia participativa comparten con la teoría liberal, a la que desafían, una tendencia a suprimir la diferencia concibiendo el estado como universal y unificado. Este ideal universalista de lo cívico público ha operado para excluir eficazmente de la ciudadanía a personas identificadas con el cuerpo y los sentimientos —mujeres, personas judías, negras, indígenas americanas y otras. Una concepción de la justicia que desafiara la dominación y la opresión institucionalizadas debería ofrecer una visión de un ámbito público heterogéneo que reconociera y afirmara las diferencias de grupo.

Una consecuencia del ideal de la racionalidad moral como imparcialidad es la separación teórica de la razón respecto del cuerpo y el sentimiento. En el capítulo 5 analizo algunas de las implicaciones que tiene la actitud de despreciar el cuerpo que mantiene la sociedad moderna. A través de la identificación de algunos grupos con cuerpos desagradables o feos, la cultura racionalista contribuye a las opresiones del imperialismo cultural y a la violencia. La lógica cultural que jerarquiza los cuerpos según una «mirada nor-

mativa» los ubica en una única escala estética que construye algunas clases de cuerpos como feos, desagradables o degenerados. Utilizando la teoría de lo abyecto de Kristeva analizo la importancia política que tienen los sentimientos de belleza y fealdad, limpieza e inmundicia, en la dinámica interactiva y en la acción cultural de estereotipar que conllevan el racismo, el sexismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad.

En nuestra sociedad las reacciones de inquietud y aversión frente a la presencia física de los otros contribuyen a la opresión. Sin embargo, tales reacciones culturales son generalmente inconscientes, y a menudo las percibimos en personas de pensamiento liberal que pretenden tratar a todos los individuos con igual respeto. Dado que las teorías morales tienden a centrarse en la acción deliberada para la cual buscan distintas vías de justificación, generalmente no someten a consideración las fuentes sociales de opresión no intencionada. Sin embargo, una concepción de la justicia que no encuentre o no busque soluciones que pongan fin a estas fuentes culturales de opresión resulta inadecuada. Analizo en este libro algunas soluciones relativas al proceso de toma de conciencia y a la toma de decisiones culturales.

Un cambio cultural de este tipo tiene lugar en parte cuando los grupos marginados consiguen desarrollar formas de expresión cultural para redefinir una imagen positiva de ellos mismos. En los últimos veinte años, feministas, activistas de los movimientos de liberación de la gente negra, indígenas americanas, gente discapacitada y otros grupos oprimidos, al ser catalogados como cuerpos temerosos, han reafirmado tales imágenes de diferencia positiva. Tales movimientos de orgullo de grupo han cuestionado el ideal de liberación entendido como la eliminación en la vida política e institucional de las diferencias de grupo. En el capítulo 6 defiendo, en cambio, principios y prácticas que identifican la liberación con la igualdad social que afirma las diferencias de grupo y promueve la inclusión y la participación de todos los grupos en la vida pública.

Originariamente, el principio de igualdad de trato se

presentó como una garantía formal de tratamiento equitativo e inclusivo. Sin embargo, esta interpretación mecánica de la equidad también elimina la diferencia. La política de la diferencia a veces implica ignorar el principio de igual tratamiento a favor del principio que postula que las diferencias de grupo deberían ser reconocidas en las políticas públicas y en las políticas y procedimientos de las instituciones económicas, con el objetivo de reducir la opresión real o potencial. A través de ejemplos tomados del debate legal contemporáneo —que incluye debates sobre la igualdad y la diferencia en la liberación de las mujeres, la educación bilingüe y los derechos de la gente indígena—, sostengo que, a veces, reconocer derechos especiales a los grupos es el único camino para promover una participación completa. Hay quien teme que un tratamiento diferencial de este tipo estigmatice una vez más a estos grupos. Muestro aquí cómo esto puede ser así solo si continuamos entendiendo la diferencia como oposición, identificando la igualdad con ser idénticos y la diferencia con desviación o desvalorización. El reconocimiento de la diferencia de grupo requiere también un principio de toma de decisiones políticas que aliente la organización autónoma de los grupos en la sociedad. Esto significa establecer procedimientos para asegurar que la voz de cada grupo sea oída en la sociedad a través de instituciones con representación de grupo.

Dentro del contexto de un principio general que promueva el prestar atención a las diferencias de grupo con vistas a socavar la opresión, los programas de acción afirmativa no son tan extraordinarios como a veces quiere hacer pensar la retórica contemporánea. En el capítulo 7 defiendo los programas de acción afirmativa no por razones de compensación por la discriminación del pasado, sino como un medio importante para socavar la opresión, especialmente la opresión que resulta de aversiones inconscientes y de la creación de estereotipos, así como de la pretensión de que el punto de vista de los individuos privilegiados es neutral. La discusión en torno a la acción afirmativa tiende, sin embargo, a reducirse al paradigma distributivo de la justicia. Cen-

trada solo en la distribución entre los grupos de posiciones de alto reconocimiento y prestigio, la discusión tiende a presuponer instituciones y prácticas cuya justicia no se cuestiona. Examino en particular dos presupuestos: la idea de que las posiciones pueden y deberían ser distribuidas de acuerdo con criterios de mérito, y la división jerárquica del trabajo que hace que ciertas posiciones escasas sean altamente reconocidas mientras que la mayoría de las posiciones se vuelven menos deseables.

El ideal de distribución de posiciones conforme al mérito es un caso particular del ideal de imparcialidad. Los criterios de mérito presuponen la existencia de medidas objetivas y de formas de predecir los resultados del trabajo técnico, independientes de atributos culturales y normativos. Sostengo, en cambio, que ninguna de tales medidas existen realmente; la asignación de trabajo es inevitablemente política, en el sentido de que implica valores y normas específicas que no se pueden separar de las cuestiones de competencia técnica. Si la distribución de posiciones escasas en razón del mérito es imposible, la legitimidad de las propias posiciones pasa a ser cuestionable. La división jerárquica del trabajo, que lo clasifique según se trate de tareas de definición o de tareas de ejecución, instaura la dominación y produce o refuerza al menos tres formas de opresión: explotación, carencia de poder e imperialismo cultural. Parte de esta injusticia puede ser mitigada indirectamente a través de la democratización del trabajo. Pero la división del trabajo entre tareas de definición y tareas de ejecución debe ser atacada también de manera directa para eliminar los privilegios de la formación especializada y asegurar que todas las personas tengan un trabajo que les permita desarrollar sus capacidades.

Las críticas al liberalismo y a la burocracia del bienestar a menudo apelan al ideal de comunidad como una visión distinta de la vida social. La comunidad representa un ideal de vida pública compartida, de mutuo reconocimiento e identificación. El capítulo final de este trabajo sostiene que el ideal de comunidad elimina también la diferencia entre los sujetos y los grupos. La incitación a la comunidad a me-

nudo coincide con el deseo de preservar la identidad y en la práctica excluye a los individuos que amenazan ese sentido de la identidad. Propongo aquí otro ideal de relaciones sociales y de política que parte de nuestra experiencia real sobre la vida en la ciudad. Idealmente, la vida en la ciudad encierra cuatro virtudes que representan la heterogeneidad más que la unidad: diferenciación social sin exclusión, diversidad, erotismo y publicidad.

Lejos del ideal, las ciudades norteamericanas contemporáneas presentan en verdad numerosas injusticias. Los movimientos de capitales y las decisiones sobre el uso del terreno urbano producen y reproducen injusticias que una teoría centrada principalmente en modelos de distribución no puede captar adecuadamente. Injusticias adicionales se derivan de la separación de funciones y de la segregación de grupos que producen la división de las ciudades por zonas y el fenómeno de los asentamiento suburbanos. Sin embargo, al contrario de lo que sostienen muchas teorías de la democracia, pienso que el incrementar la autonomía local exacerbaría estos problemas. El ideal normativo de la vida en la ciudad se realizaría mejor a través de un gobierno regional metropolitano basado en instituciones representativas, empezando por las asambleas vecinales. Termino el libro con un breve análisis sobre cómo se podrían aplicar las cuestiones aquí presentadas a cuestiones de justicia internacional.

Con el propósito de lograr una teoría sistemática, gran parte de los escritos filosóficos se dirigen a un público integrado abstractamente en su totalidad por personas razonables desde el punto de vista de cualquier persona razonable. Dado que entiendo que la teoría crítica parte de una ubicación específica en una sociedad específica, puedo afirmar que en este escrito ni soy imparcial ni pretendo abarcarlo todo. No pretendo hablar para todos los públicos, ni a todos, ni sobre todo.

Mi pasión política personal empieza por el feminismo, y de mi participación en el movimiento de mujeres contemporáneo aprendí por primera vez a identificar la opresión y a desarrollar reflexiones teóricas sociales y normativas so-

bre este fenómeno. Mi feminismo, sin embargo, siempre ha sido complementado por el compromiso y la participación en movimientos contra la intervención militar en el extranjero y a favor de la reestructuración sistemática de las circunstancias sociales que mantienen a tanta gente recluida en sus hogares, en condiciones de pobreza y en situación de desventaja. La interacción del feminismo con el marxismo, así como con la teoría y la práctica democrática de la participación, dan cuenta del entendimiento plural de la opresión y la dominación que presento en estas páginas.

Mis propias reflexiones sobre la política de la diferencia causaron una incendiaria discusión en el movimiento de mujeres respecto de la importancia y la dificultad de reconocer las diferencias de clase, raza, sexualidad, edad, capacidad y cultura entre las mujeres. En la medida en que mujeres de color, mujeres discapacitadas, mujeres ancianas y otras mujeres han dado a conocer cada vez más —y a través del discurso feminista— sus experiencias de exclusión, invisibilidad o sometimiento a estereotipos, se ha hecho cada vez más insostenible la presunción de que el feminismo identifica y busca cambiar una común posición de las mujeres. No pienso en absoluto que esto signifique el fin del discurso específicamente feminista ya que sigo experimentando, como lo hacen muchas mujeres, la afinidad que me une con otras mujeres, incluso a través de las diferencias y que hemos llamado hermandad. No obstante, esta discusión me ha obligado a ir más allá de una perspectiva específicamente centrada en la opresión de las mujeres para intentar entender también la posición social de otros grupos oprimidos.

Como mujer blanca, heterosexual, de clase media, capacitada físicamente y no anciana, no puedo pretender hablar para los movimientos radicales de personas negras, latinas, indígenas, gente pobre, lesbianas, gente anciana y discapacitadas. Pero el compromiso político con la justicia social que motivan mis reflexiones filosóficas me dice que al mismo tiempo no puedo prescindir de ellos. Así, aunque mi pasión personal comienza por el feminismo y reflexiono sobre la experiencia y las ideas de la paz, el medio ambiente y los mo-

vimientos contra el intervencionismo, en los que he participado, los argumentos que desarrollo en este libro surgen de la reflexión sobre la experiencia y las ideas de otros movimientos de grupos oprimidos, en la medida en que puedo entender esa experiencia a través de la lectura y el diálogo con personas que están en ellos. Así, a pesar de que no intento aquí hablar para todas las personas razonables, sí me propongo hablar desde posiciones múltiples y sobre la base de la experiencia de algunos movimientos sociales contemporáneos.

Tengo la sensación de que quienes se dedican a la filosofía reconocen menos aún la parcialidad de la audiencia hacia la que se dirigen sus argumentos que la particularidad de la perspectiva de sus escritos. En este libro hago algunas afirmaciones que tal vez no todos los individuos razonables compartan: que la igualdad básica para todas las personas respecto de su situación vital es un valor moral; que hay profundas injusticias en nuestra sociedad que pueden ser rectificadas solo a través de cambios institucionales básicos; que las estructuras de dominación impregnan injustamente nuestra sociedad. Seguramente muchas intelectuales y personas de la política simpatizan hoy lo suficiente con estas afirmaciones como para querer participar en la discusión sobre algunas de sus implicaciones en la concepción e imaginación de la justicia social. Respecto de quienes no compartan una o varias de estas afirmaciones espero, no obstante, que el análisis y los argumentos volcados en este libro estimulen un fructífero diálogo.

CAPÍTULO PRIMERO

Desplazar el paradigma distributivo

> Ha sido en general un error el haber hecho tanto aspaviento acerca de la así llamada *distribución* y haber puesto el acento en ella. Cualquier distribución, no importa cuáles sean los medios de consumo, es solo una consecuencia de la distribución de las propias condiciones de producción. Esta última distribución, sin embargo, es un aspecto del modo de producción en sí.
>
> KARL MARX

Miles de autobuses llegan a la ciudad y decenas de miles de personas de distinto color, edad, ocupación y estilo de vida pululan por el paseo que circunda el monumento a Washington esperando que empiece la marcha. A mediodía la gente se mueve por las calles hablando, cantando, agitando feroces proyectiles de papel maché o efigies de miembros del gobierno. Muchos llevan carteles o pancartas en los que se lee un eslogan simple: «Paz, trabajo y justicia».

Esta escena se ha repetido muchas veces en Washington, D.C., en la última década y muchas más veces en otras ciudades de los Estados Unidos. ¿Que significa «justicia» en este eslogan? Sugiero que en este contexto, como en muchos otros contextos políticos de hoy en día, justicia social

significa la eliminación de la dominación y la opresión institucionalizadas. Cualquier aspecto de la organización y práctica social relevantes para la dominación y la opresión está, en principio, sujeto a evaluación conforme a los ideales de justicia.

Las teorías filosóficas contemporáneas de la justicia, sin embargo, no conciben la justicia en un sentido tan amplio. Las teorías filosóficas de la justicia tienden, en cambio, a restringir el significado de justicia social a la distribución moralmente correcta de los beneficios y las cargas entre los miembros de la sociedad. En este capítulo defino y someto a juicio el paradigma distributivo. Si bien es cierto que los aspectos relativos a la distribución son fundamentales para una concepción satisfactoria de la justicia, es un error reducir la justicia social a la distribución.

Encuentro dos problemas en el paradigma distributivo. En primer lugar, tiende a centrar el análisis en torno a la justicia social en la asignación de bienes materiales tales como cosas, recursos, ingresos y riqueza, o en la distribución de posiciones sociales, especialmente puestos de trabajo. Este enfoque tiende a ignorar la estructura social y el contexto institucional que a menudo contribuyen a determinar los modelos de distribución. En el análisis que sigue a continuación tienen particular importancia los temas relativos al poder y procedimientos de toma de decisiones, la división del trabajo y la cultura.

Se podría estar de acuerdo en que definir la justicia en términos de distribución lleva a que la reflexión sobre la justicia se dirija hacia temas relativos a la riqueza, el ingreso y otros bienes materiales, y estar de acuerdo también en que otros temas como el poder de toma de decisiones o la estructura de división del trabajo son igualmente importantes, sosteniendo sin embargo que la distribución no tiene por qué estar restringida a los recursos y bienes materiales. La teoría con frecuencia se ocupa de temas relativos a la distribución de tales bienes no materiales como el poder, las oportunidades o la autoestima. Pero esta ampliación del concepto de distribución pone en evidencia el segundo proble-

ma del paradigma distributivo. Cuando se amplía metafóricamente a los bienes sociales no materiales, el concepto de distribución representa dichos bienes como si fueran cosas estáticas en lugar de funciones de relaciones y procesos sociales.

Al criticar las teorías orientadas por el paradigma distributivo no quiero ni rechazar la distribución por ser poco importante ni ofrecer una nueva teoría definitiva que reemplace a las teorías distributivas. Quiero más bien desplazar la discusión sobre la justicia —que toma en cuenta a las personas como las poseedoras y consumidoras principales de los bienes—, hacia un contexto más amplio que incluya también la acción, las decisiones sobre la acción y la provisión de los medios para desarrollar y ejercer las capacidades. El concepto de justicia social incluye todos los aspectos de las reglas y relaciones institucionales, en la medida en que están sujetos a potenciales decisiones colectivas. Los conceptos de dominación y opresión, antes que el concepto de distribución, deberían ser el punto de partida para una concepción de la justicia social.

El paradigma distributivo

El paradigma distributivo atraviesa el discurso contemporáneo sobre la justicia, extendiéndose por diversas posiciones ideológicas. Por «paradigma» entiendo una configuración de elementos y prácticas que definen una investigación: presuposiciones metafísicas, terminología no cuestionada, preguntas características, líneas de razonamiento, teorías específicas y su ámbito y modo de aplicación característicos. El paradigma distributivo define la justicia social como la distribución moralmente correcta de beneficios y cargas sociales entre los miembros de la sociedad. Los más importantes de estos beneficios son la riqueza, el ingreso y otros recursos materiales. La definición distributiva de la justicia a menudo incluye, sin embargo, bienes sociales no materiales tales como derechos, oportunidades, poder y autoestima. Lo que marca el paradigma distributivo es una tendencia a

concebir la justicia social y la distribución como conceptos coextensivos.

Una revisión del modo en que definen la justicia la mayor parte de las teorías pone en evidencia la relevancia de esta identificación conceptual de la justicia con la distribución. Rawls define una «concepción de la justicia como aquella que provee en primer lugar de un parámetro conforme al cual valorar los aspectos distributivos de la estructura básica» (Rawls, 1971, pág. 9). W. G. Runciman define el problema de la justicia como «el problema de llegar a un criterio ético que sirva de referencia para valorar la distribución de los bienes sociales en las sociedades» (Runciman, 1978, pág. 37). Bruce Ackerman (1980, pág. 25) define en principio el problema de la justicia como el problema de determinar cuáles son los derechos iniciales sobre un recurso escaso, maná que es convertible en un bien social.

William Galston pone de manifiesto, de manera más explícita que la mayoría de los teóricos, la lógica de una comprensión distributiva de la justicia. La justicia, dice, implica un conjunto de relaciones de posesión. En una relación de posesión el individuo es distinto del objeto poseído. La justicia, dice, puede ser definida como la posesión legítima (Galston, 1980, pág. 5). En un modelo posesivo de este tipo la naturaleza del sujeto que posee es anterior e independiente de los bienes poseídos; el sujeto constituye la razón de ser de la relación y no es intercambiable por distribuciones alternativas (cfr. Sandel, 1982). La justicia se refiere a los modelos mismos de asignación de entidades entre individuos cuya existencia es anterior a los modelos. O, como lo expresa Galston, la justicia es

> la adecuada asignación de entidades a los individuos; la calidad de adecuadas se refiere tanto a la relación entre algunos aspectos de las entidades y los individuos en cuestión como a la relación entre dichas entidades y los posibles modos de asignación. El conjunto de las entidades podría incluir objetos, cualidades, posiciones dentro del sistema o incluso seres humanos (Galston, 1980, pág. 112).

El paradigma distributivo de la justicia tiende una trampa tal al pensamiento filosófico que hasta quienes critican el marco liberal predominante continúan formulando las cuestiones centrales de justicia exclusivamente en términos distributivos. David Miller, por ejemplo, sostiene que las concepciones liberales de la justicia tienden a reflejar las relaciones sociales predominantes, y defiende una concepción de la justicia más igualitaria que la que proponen las teorías tradicionales. Sin embargo, también este autor define la cuestión central de la justicia como «la manera en que los beneficios y cargas son distribuidos entre las personas, presuponiendo que tales características y relaciones puedan ser investigadas» (Miller, 1976, pág. 19). Incluso las discusiones sobre la justicia que tienen lugar desde una perspectiva explícitamente socialista o marxista a menudo se inscriben en el paradigma distributivo. Edward Nell y Onora O'Neill (1980), por ejemplo, en su discusión sobre la justicia bajo el socialismo, sostienen que la diferencia esencial entre la justicia socialista y la justicia liberal capitalista radica en sus principios de distribución. De manera similar, Kai Nielsen (1979; 1985, cap. 3) elabora principios socialistas de una justicia igualitaria radical que tienen ante todo un componente distributivo.

Resulta interesante la ambigüedad de la propuesta de Michael Walzer (1983) en relación con el paradigma distributivo. Walzer afirma que las críticas hechas desde la filosofía a la injusticia de un sistema social apuntan por lo general a señalar que un bien dominante debería ser más ampliamente distribuido, es decir, que el monopolio es injusto. Sería más acertado, dice el autor, criticar la propia estructura de dominación antes que criticar meramente la distribución del bien dominante. El tener algún bien social —pongamos por caso dinero— no debería dar acceso automático a otros bienes sociales. Si se quiebra el poder de dominación de algunos bienes respecto del acceso a otros bienes, entonces el monopolio de algún grupo sobre un bien particular podría no ser injusto (véase Walzer, 1983, págs. 10-13). Este análisis de Walzer tiene parecidos con mi intención de centrarme ante

todo en las estructuras y procesos sociales que producen distribuciones, antes que en las distribuciones mismas. Al mismo tiempo, sin embargo, Walzer usa repetidamente y sin ambigüedades el lenguaje de la distribución para hablar de la justicia social de una manera que a veces resulta cosificadora y extraña. En su capítulo sobre la familia, por ejemplo, habla de la justa distribución de amor y afecto.

Por tanto, la mayoría de las teorías toma como dado el hecho de que la justicia se refiere a la distribución. El paradigma toma en cuenta un solo modelo para todos los análisis de la justicia: todas las situaciones en las que la justicia está en cuestión son análogas a la situación de las personas que dividen una cantidad de bienes y comparan la medida de las porciones que los individuos tienen. Tal modelo asume implícitamente que los individuos u otros agentes están ubicados en el terreno social como puntos a los que se asignan manojos más o menos grandes de bienes sociales. Los individuos están relacionados externamente con los bienes que poseen, y la única relación entre ellos que interesa desde el punto de vista del paradigma es una comparación de la cantidad de bienes que poseen. Así, el paradigma distributivo asume implícitamente el atomismo social, en la medida en que no hay relación interna entre las personas en sociedad que sea relevante para las consideraciones de justicia.

El paradigma distributivo está también orientado por un modelo. Evalúa la justicia de acuerdo con los fines del modelo de persona y de bienes que impera en el terreno social. La evaluación de la justicia social implica, sin embargo, comparar modelos alternativos y determinar cuál es el más justo. Tal conceptualización orientada por un modelo asume implícitamente una concepción estática de la sociedad.

Encuentro en este paradigma distributivo dos problemas que desarrollo en los dos apartados siguientes. Primero, dicho paradigma tiende a ignorar el contexto institucional que determina la distribución material, al mismo tiempo que con frecuencia lo presupone. Segundo, cuando el paradigma se aplica a bienes y recursos no materiales la lógica de la distribución los tergiversa.

El paradigma distributivo presupone y oculta el contexto institucional

La mayoría de las teorías sobre justicia social se centran en la distribución de recursos materiales, ingresos o posiciones de reconocimiento y prestigio. Como señala Charles Tayor (1985), el debate contemporáneo entre teóricas de la justicia está inspirado en gran parte por dos cuestiones prácticas. En primer lugar, ¿es justa la distribución de riqueza e ingresos en los países capitalistas avanzados?, y si no lo es, ¿permite o, aún más, obliga la justicia a la provisión de servicios de bienestar y otras medidas redistributivas? Segundo, ¿es justo el modelo de distribución de puestos de altos ingresos y prestigio?, y si no lo es, ¿son las políticas de acción afirmativa medios justos para rectificar esa injusticia? Casi todos los escritores que cité anteriormente, y que definen la justicia en términos distributivos, identifican las cuestiones sobre la igualdad o desigualdad de riqueza e ingresos como cuestiones centrales de la justicia social (véase también Arthur y Shaw, 1978). Dichos autores subsumen generalmente el segundo conjunto de cuestiones, sobre la justicia de la distribución de posiciones sociales, bajo la cuestión de la distribución económica, dado que las posiciones «más deseables» generalmente corresponden a quienes detentan ingresos más altos o un mayor acceso a los recursos.

La discusión práctica sobre la justicia también se centra por lo general en la distribución de bienes y recursos materiales. Las discusiones sobre la justicia en el servicio de salud, por ejemplo, generalmente se centran en la asignación de recursos médicos tales como tratamientos, equipo sofisticado, rehabilitaciones costosas, etc. (véase Daniels, 1985, esp. caps. 3 y 4). De manera similar, las cuestiones de justicia participan en la discusión sobre ética del medio ambiente en gran medida a través de consideraciones sobre el impacto que podrían tener algunas políticas en la distribución de recursos naturales y sociales entre individuos y grupos (véase, por ejemplo, Simon, 1984).

Como veremos detalladamente en el capítulo 3, el con-

texto social de la sociedad capitalista de bienestar ayuda a comprender esta tendencia a centrarse en la distribución del ingreso y otros recursos. Las disputas políticas en la sociedad corporativa del bienestar están en gran medida acotadas a cuestiones de impuestos y asignación de fondos públicos entre intereses sociales en competencia. La discusión pública sobre la injusticia social tiende a girar alrededor de las desigualdades de riqueza e ingresos, y de la medida en que el Estado puede o debe mitigar el sufrimiento de la gente pobre.

Naturalmente, existen razones apremiantes para que desde la filosofía se atienda a estas cuestiones sobre la distribución de la riqueza y los recursos. En una sociedad y en un mundo con grandes diferencias en la cantidad de bienes materiales a los que los individuos tienen acceso, donde millones mueren de hambre mientras que otros pueden tener todo lo que quieren, toda concepción de la justicia debe abordar el tema de la distribución de los bienes materiales. La prioridad número uno de cualquier programa que busque hacer del mundo un lugar más justo debe ser la provisión inmediata de bienes materiales básicos para la gente que está sufriendo severas privaciones. Una demanda semejante implica naturalmente consideraciones de distribución y redistribución.

Pero en la sociedad norteamericana contemporánea muchos reclamos públicos de justicia no conciernen principalmente a la distribución de bienes materiales. Las ciudadanas y ciudadanos se organizan en un pueblo rural de Massachusetts contra la decisión de instalar en su pueblo una enorme y peligrosa planta de tratamiento de residuos. Sus folletos convencen a la gente de que las leyes del Estado han tratado injustamente a la comunidad al denegarle la opción de rechazar la planta (Young, 1983). Las ciudadanas y ciudadanos en una ciudad de Ohio están indignados ante el anuncio de cierre de una planta que constituye una importante fuente de empleo. Se cuestiona la legitimidad del poder privado y corporativo para expulsar del trabajo a la mitad de la ciudad sin aviso y sin negociación o consulta alguna con

la comunidad. La discusión sobre posibles compensaciones les asombra; la cuestión, reclaman los afectados y afectadas, no es simplemente que estemos sin trabajo y por tanto sin dinero, sino el hecho de que ningún interés privado debería tener el derecho de decidir diezmar la economía local. La justicia exigiría que las personas que trabajan allí y otros miembros de la comunidad tuvieran la opción de tomar posesión de la planta y hacerla funcionar ellas mismas (Schweickart, 1984). Estos dos casos conciernen no tanto a la justicia de las distribuciones materiales como a la justicia del poder y procedimientos de toma de decisiones.

Los críticos y críticas negros objetan que la industria televisiva es culpable de cometer una enorme injusticia con sus representaciones de la población negra. La mayor parte de las veces las personas negras se representan como criminales, prostitutas, criadas, astutos traficantes o dinámicos confabuladores. Rara vez aparecen desempeñando roles con autoridad, encanto o virtud. Las norteamericanas y norteamericanos árabes son ultrajados hasta el punto de que la televisión y las películas identifican a las personas árabes solo con siniestros terroristas o llamativos príncipes y, a la inversa, los terroristas son casi siempre árabes. Tal ultraje en materia de divulgación de estereotipos a través de los medios de comunicación habla de la injusticia no en la distribución material sino en las imágenes y símbolos culturales.

En una época en que la tecnología informática está en expansión, las organizaciones de oficinistas sostienen que ninguna persona debería tener que pasar toda su jornada de trabajo frente a un ordenador tipeando un conjunto de números sin sentido a gran velocidad. Esta denuncia de injusticia no se refiere a la distribución de bienes, ya que podría mantenerse aun cuando los operadores de VDT ganaran 30.000 dólares al año. En este caso la justicia de que se trata tiene que ver con la estructura de división del trabajo y el derecho a un trabajo significativo.

Hay muchos reclamos de justicia parecidos en nuestra sociedad que no se refieren principalmente a la distribución del ingreso, los recursos o los puestos de trabajo. El cen-

trarse en la distribución de bienes y recursos materiales restringe de manera inadecuada el ámbito de la justicia, ya que no somete a evaluación las estructuras sociales y los contextos institucionales. Algunas autoras y autores hacen esta objeción respecto de las teorías distributivas, especialmente en lo relativo a su incapacidad para evaluar las instituciones capitalistas y las relaciones de clase. Así, por ejemplo, Allen Wood (1972), en un artículo ya clásico, sostiene que para Marx la justicia se refiere solo a las relaciones jurídicas superestructurales de distribución, que están en función del modo de producción existente. Dado que los principios de justicia se ven reducidos a principios de distribución, no pueden ser utilizados para evaluar las relaciones sociales de producción en sí mismas (cfr. Wolff, 1977, págs. 199-208).

Otros autores critican las teorías distributivas de la justicia, especialmente la de Rawls, por presuponer y ocultar al mismo tiempo el contexto de desigualdad de clases que no son capaces de evaluar (Macpherson, 1973; Nielsen, 1978). Evan Simpson sugiere que una concepción distributiva de la justicia no cuenta con los elementos para hacer ver y evaluar las relaciones de clase, porque su individualismo impide una comprensión de los fenómenos estructurales, la «transformación macroscópica que surge de un complicado conjunto de acciones individuales» (Simpson, 1980, pág. 497) no puede entenderse en términos de ningún tipo de acciones o adquisiciones individuales.

Muchos de quienes hacen esta crítica marxista al énfasis distributivo de las teorías de la justicia concluyen sosteniendo que la justicia es un concepto de la ideología burguesa y, por tanto, inútil para un análisis normativo socialista. Hay quien está en desacuerdo con esta postura, dando lugar a una disputa que ha ocupado gran parte de la literatura marxista sobre la justicia. Sostendré más adelante que una crítica del paradigma distributivo no implica abandonar o trascender el concepto de justicia. Por el momento quiero centrarme en el punto sobre el que ambos bandos de la disputa están de acuerdo, esto es, que los enfoques predominantes sobre la justicia tienden a presuponer y aceptar de

manera no crítica las relaciones de producción que definen un sistema económico.

El análisis marxista del paradigma distributivo proporciona un fructífero punto de partida, pero es al mismo tiempo demasiado acotado y demasiado general. Por un lado, las relaciones capitalistas de clase no son el único fenómeno de la estructura social o del contexto institucional que el paradigma distributivo no tiene en cuenta. Algunas feministas señalan, por ejemplo, que las teorías contemporáneas de la justicia presuponen una cierta estructura familiar sin indagar en cuál debería ser la mejor manera de organizar las relaciones sociales que implican sexualidad, intimidad, cuidados infantiles y tareas del hogar (véanse Okin, 1986; Pateman, 1988, págs. 41-43). Del mismo modo que sus antepasados, los teóricos de la justicia contemporáneos y liberales tienden a presuponer que las unidades entre las que tiene lugar la distribución básica son las familias, y que es como miembros de la familia, a menudo como cabezas de familia, como los individuos entran al ámbito público en el que opera la justicia (Nicholson, 1986, cap. 4). Así, se omiten las cuestiones de justicia dentro de las familias; la cuestión, por ejemplo, de si es justa la tradicional división sexual del trabajo aún presupuesta por la mayor parte de la legislación y de las políticas de empleo.

La crítica marxista es, además de demasiado acotada, también demasiado vaga. La objeción de que el paradigma distributivo no logra someter a evaluación las relaciones de clase resulta demasiado general para poner al descubierto qué cuestiones no distributivas específicas están presentes. Mientras que la propiedad, por ejemplo, se puede distribuir en forma de bienes, tierras, edificios o acciones de una empresa, las relaciones legales que definen los derechos, las posibles formas de ser titular de derechos, etc., no son bienes que se puedan distribuir. El marco legal consiste en reglas que definen prácticas y derechos para tomar decisiones sobre la disposición de los bienes. Sin duda cuando los agentes deciden dónde invertir su capital crean dominación, toman una decisión distributiva; pero las reglas sociales, los

derechos, los procedimientos y las influencias que estructuran las decisiones de los capitalistas no son bienes distribuidos. Para entender y evaluar el marco institucional en el que se presentan las cuestiones de distribución, las ideas de «clase» y «modo de producción» deben ser concretadas en términos de procesos y relaciones sociales específicas. En el capítulo 7 propongo algunas formas de concretar dichas ideas a través del análisis de cuestiones relativas a la división social del trabajo.

La crítica general que realizo al énfasis predominante puesto en la distribución de bienestar, ingresos y posiciones es que tal énfasis ignora y tiende a ocultar el contexto institucional en el cual dicha distribución tiene lugar y que a menudo es la causa, al menos en parte, de los modelos de distribución de puestos de trabajo o de bienestar. El contexto institucional debería ser entendido en un sentido más amplio que el de «modo de producción». Tal contexto incluye todas las estructuras y prácticas, las reglas y normas que las guían, y el lenguaje y símbolos que median las interacciones sociales dentro de dichas estructuras y prácticas, en instituciones tales como el Estado, la familia y la sociedad civil, así como en el trabajo. Todos estos factores son relevantes al momento de realizar evaluaciones sobre la justicia, en la medida en que condicionan la aptitud de la gente para participar en la determinación de sus acciones y su aptitud para desarrollar y ejercer sus capacidades.

Muchos debates en torno a la justicia social no solo ignoran el contexto institucional en el marco del cual tienen lugar las distribuciones, sino que a menudo presuponen estructuras institucionales específicas cuya justicia no someten a evaluación. Algunas teorías políticas, por ejemplo, tienden a presuponer instituciones legislativas y ejecutivas centralizadas, alejadas de la vida cotidiana de la mayoría de la gente que vive en sociedad, así como la presencia de funcionarios y funcionarias con autoridad para tomar y ejecutar decisiones políticas. Dichas teorías dan por sentadas instituciones del estado moderno tales como las burocracias o las organizaciones de bienestar, que implementan y cumplen progra-

mas fiscales y administran los servicios (véase, por ejemplo, Rawls, 1971, págs. 274-84). Por el contrario, rara vez se plantean cuestiones sobre la organización justa de las instituciones de gobierno o los métodos justos para la toma de decisiones políticas.

Para tomar otro tipo de ejemplo, sobre el que volveré en el capítulo 7, cuando las filósofas y filósofos se preguntan acerca de cuáles son los principios justos para la asignación de trabajos y cargos entre las personas, por lo general presuponen una estratificación de tales posiciones. Presuponen una división jerárquica del trabajo en la que algunos trabajos y cargos conllevan cuotas significativas de autonomía, poder de decisión, autoridad, ingresos y acceso a recursos, mientras que otros carecen de la mayor parte de estos atributos. Rara vez se preguntan explícitamente si es justa tal definición y organización de las posiciones sociales.

Podrían citarse muchos otros ejemplos de maneras en las que al teorizar sobre la justicia con frecuencia se presuponen condiciones estructurales e institucionales específicas. Una comprensión clara de estas condiciones puede revelar en cada caso cómo ellas afectan a la distribución, en el sentido de qué hay que distribuir, cómo se distribuye, quién distribuye y cuál es el resultado de la distribución. Siguiendo a Michael Walzer, mi intención aquí es «desviar nuestra atención de la distribución en sí hacia la concepción y la creación: designar los bienes, otorgar significado y construir colectivamente» (Walzer, 1983, pág. 7). Centraré la mayor parte de mi análisis en tres categorías principales de cuestiones no distributivas que las teorías distributivas tienden a ignorar: estructura y procedimientos de toma de decisiones, división del trabajo y cultura.

Las cuestiones relativas a la toma de decisiones no solo se refieren a quién en virtud de su posición tiene la efectiva libertad o autoridad para tomar qué clase de decisiones, sino que se refieren también a las reglas y procedimientos de acuerdo con los cuales son tomadas las decisiones. La discusión en torno a la justicia económica, por ejemplo, a

menudo no pone el acento en las estructuras de toma de decisiones que son decisivas en la determinación de las relaciones económicas. La dominación económica en nuestra sociedad no acontece simplemente o en primer lugar por el hecho de que algunas personas tienen más riqueza o ingresos más altos que otras, por importante que esto sea. La dominación económica se deriva, al menos en la misma medida, de las estructuras y procedimientos corporativos y legales que confieren a algunas personas el poder para tomar decisiones que afectan a millones de otras personas, sobre inversiones, producción, marketing, empleo, tasas de interés y salarios. No todos los individuos que toman estas decisiones son ricos o siquiera privilegiados, pero la estructura de toma de decisiones opera de modo que reproduce la desigualdad distributiva y las injustas limitaciones que recaen sobre la vida de la gente —a las que en el capítulo 2 denomino explotación y marginación. Como señala Carol Gould (1988, págs. 133-34), las teorías de la justicia rara vez toman dichas estructuras como un tema explícito. En los capítulos que siguen planteo varios casos específicos de estructura de toma de decisiones y defiendo los procedimientos democráticos de toma de decisiones como elemento y condición de la justicia social.

La división del trabajo puede entenderse tanto de manera distributiva como de manera no distributiva. Como cuestión distributiva la división del trabajo se refiere a cómo se asignan ocupaciones, trabajos o tareas predeterminadas entre individuos o grupos. Por otra parte, como cuestión no distributiva la división del trabajo tiene que ver con la propia definición de las ocupaciones. Como estructura institucional la división del trabajo se refiere a la serie de tareas realizadas en un puesto determinado, la definición de la naturaleza, significado y valor de dichas tareas, y las relaciones de cooperación, conflicto y autoridad entre distintos puestos de trabajo. Las objeciones feministas respecto de la justicia de la división sexual del trabajo, por ejemplo, ha sido planteada tanto en términos distributivos como no distributivos. Por una parte, las feministas han cuestionado la

justicia de un modelo de distribución de puestos de trabajo que cuenta con una pequeña proporción de mujeres en los trabajos de mayor prestigio. Por otra parte, han cuestionado también la asociación consciente o inconsciente de muchas ocupaciones o trabajos con características masculinas o femeninas —tales como la mediación o la afectividad—, y ésta no es en sí misma una cuestión distributiva. En el capítulo 2 analizaré la justicia de la división del trabajo en el contexto de la explotación. En el capítulo 7 me ocupo de la división del trabajo más importante en las sociedades industriales avanzadas, es decir, la división que tiene lugar entre la definición de tareas y la ejecución de las mismas.

De las tres categorías de cuestiones no distributivas de que me ocupo la cultura es la más general. Ésta incluye los símbolos, imágenes, significados, comportamientos habituales, relatos y todo aquello a través de lo cual la gente expresa sus experiencias y se comunica con las demás personas. La cultura es omnipresente, pero merece no obstante una consideración especial en la discusión sobre la justicia social. Los significados simbólicos que la gente asocia con otro tipo de gente y con acciones, gestos o instituciones, a menudo afectan de modo significativo la situación social de las personas y sus oportunidades. En los capítulos 2, 4, 5 y 6 analizo la injusticia del imperialismo cultural que etiqueta y estereotipa a algunos grupos a la vez que silencia su autoexpresión.

Sobreextender el concepto de distribución

La postura que he defendido hasta aquí podría ser objeto de la siguiente objeción. Podría ser cierto que las discusiones filosóficas sobre la justicia tiendan a enfatizar la distribución de los bienes y a ignorar las cuestiones institucionales relativas a la estructura de toma de decisiones y la cultura. Pero ésta no es una consecuencia necesaria de la definición distributiva de la justicia. Las teorías distributivas de la justicia pueden y deben ser aplicadas a cuestiones de

organización social más allá de la asignación de riqueza, ingresos y recursos. De hecho, insiste esta objeción, muchos teóricos extienden explícitamente el alcance de la justicia distributiva a los bienes inmateriales.

Ralws, por ejemplo, considera la justicia como «la manera en que las instituciones sociales más importantes distribuyen derechos y deberes fundamentales» (Rawls, 1971, pág. 7) y para el autor esto incluye claramente derechos y deberes relacionados con la toma de decisiones, la posición social, el poder, etc., tanto como con la riqueza o el ingreso. De modo similar, David Miller especifica que debe entenderse que «los 'beneficios' cuya distribución evalúa una concepción de la justicia incluyen beneficios intangibles tales como el prestigio o la autoestima» (Miller, 1976, pág. 22). Finalmente, William Galston insiste en que «las cuestiones de justicia implican no solo la distribución de cosas o ingresos, sino también de bienes no materiales tales como las tareas productivas, las oportunidades de desarrollo, la ciudadanía, la autoridad, el honor, etc.» (Galston, 1980, pág. 6; cfr. pág. 116).

El paradigma distributivo de justicia podría ser sesgado en el sentido de centrarse en distribuciones fácilmente identificables tales como la distribución de cosas, ingresos o puestos de trabajo. Sin embargo, su atractivo y simplicidad consiste en la capacidad para dar cabida a cualquier cuestión de justicia incluyendo aquellas que atañen a la cultura, la estructura de toma de decisiones y la división del trabajo. Para lograr esta inclusión el paradigma simplemente formula la cuestión en términos de distribución de algún bien material o inmaterial entre distintos agentes. Cualquier valor social puede ser tratado como una cosa o un agregado de cosas que algunos agentes específicos poseen en ciertas cantidades, para luego comparar esta situación con modelos alternativos cuyo fin sea la distribución de ese bien entre dichos agentes. Así, por ejemplo, economistas neoclásicos han desarrollado sofisticados esquemas para reducir toda acción intencional a una cuestión de maximización de una función de utilidad, esquemas en los que la utilidad de todos los bienes concebibles puede ser cuantificada y comparada.

Pero esto, desde mi punto de vista, es el mayor problema del paradigma distributivo: no reconoce límites en la aplicación de la lógica de la distribución. Los teóricos y teóricas de la justicia distributiva están de acuerdo en que la justicia es el concepto normativo central para evaluar todos los aspectos de las instituciones sociales, pero al mismo tiempo identifican el ámbito de la justicia con la distribución. Esto significa aplicar una lógica de la distribución a bienes sociales que no son cosas materiales o cantidades mensurables. Aplicar una lógica distributiva a tales bienes da como resultado una concepción equivocada de las cuestiones de justicia. De este modo, se cosifican aspectos de la vida social que se entienden mejor como función de las reglas y relaciones que como cosas, y se conceptualiza la justicia social ante todo en términos de modelos finalistas, en vez de centrarse en los procesos sociales. Este paradigma distributivo conlleva una ontología social equivocada o incompleta.

Pero ¿por qué deberían importar las cuestiones de ontología social en la formulación de una teoría normativa de la justicia? Cualquier afirmación normativa sobre la sociedad contiene presupuestos sobre la naturaleza de la sociedad, aunque a menudo solo implícitamente. Los juicios normativos de justicia son juicios sobre algo y sin una ontología social no podemos saber sobre qué lo son. El paradigma distributivo asume implícitamente que los juicios sociales son juicios sobre lo que tienen las personas individualmente consideradas, cuánto tienen y cómo se compara con lo que tienen otras personas. Este énfasis en la posesión tiende a excluir la reflexión acerca de lo que las personas están haciendo, de acuerdo con qué reglas institucionalizadas lo hacen, cómo lo que hacen y lo que tienen está estructurado por relaciones institucionalizadas que constituyen su posición, y cómo el efecto combinado de sus acciones tiene efectos recurrentes sobre su vida. Antes de desarrollar este argumento más extensamente veamos algunos ejemplos de la aplicación del paradigma distributivo a tres bienes no materiales frecuentemente analizados por los teóricos y teóricas de la justicia: los derechos, las oportunidades y la autoestima.

Cité antes a Rawls al afirmar que la justicia implica la distribución de «derechos y deberes», aunque la discusión sobre la distribución de derechos no se agota de ningún modo en este autor. Pero ¿qué significa distribuir un derecho? Una podría hablar de tener un derecho a una parte de la distribución de cosas materiales, recursos o ingresos. Pero en tales casos es el bien lo que se distribuye, no el derecho. ¿Qué puede significar distribuir derechos que no se refieran a recursos o cosas, como el derecho a la libertad de expresión o el derecho a un proceso legal? Podemos concebir una sociedad en la que algunas personas tengan garantizados estos derechos y otras no, pero esto no significa que algunas personas tengan una cierta «cantidad» o «porción» de un bien mientras que otros tienen menos. Más aún, alterar la situación en modo que todas tengan estos derechos no implicaría que el grupo antes privilegiado entregue una parte de su derecho de libertad de expresión, o de su derecho a un proceso legal, al resto de los miembros de la sociedad de manera análoga a como sucede con la redistribución del ingreso.

No es correcto concebir los derechos como posesiones. Los derechos son relaciones, no cosas; son reglas definidas institucionalmente que especifican lo que la gente puede hacer en relación con los demás. Los derechos se refieren más al hacer que al tener, se refieren a las relaciones sociales que permiten o restringen la acción.

La discusión sobre la distribución de oportunidades entraña una confusión similar. Si por oportunidad entendemos «ocasión», entonces tiene sentido hablar de distribución de oportunidades, podemos decir que alguna gente tiene más oportunidades que otra mientras que hay quienes no tienen ninguna oportunidad. Cuando voy a un parque de atracciones, por ejemplo, puedo jugar a hacer caer el muñeco y comprar tres ocasiones para derribarlo, y mi amigo puede comprar seis y tendrá por tanto más ocasiones que yo. Sin embargo, es diferente con otras oportunidades. James Nickel (1988, pág. 110) define las oportunidades como «estados de cosas que combinan la ausencia de obstáculos insu-

perables con la presencia de medios —internos o externos— que le dan a uno la posibilidad de vencer los obstáculos que persisten». En este sentido las oportunidades son una condición de posibilidad que normalmente implica una configuración de reglas y relaciones sociales, así como una cierta autopercepción y unas determinadas capacidades del individuo.

Puede confundirnos el hecho de que en el lenguaje ordinario hablemos de que hay gente que tiene «menos» oportunidades que otra. Cuando hablamos de este modo parece que las oportunidades fueran bienes individualizables que pueden incrementarse o reducirse según se den o se retengan, a pesar de que sabemos que las oportunidades no se asignan. El concepto de oportunidad se refiere a la capacidad más que a la posesión; da cuentas del hacer más que del tener. Una persona tiene oportunidades si no se le impide hacer cosas y vive bajo las condiciones que le permiten hacerlas. Naturalmente, tener oportunidades en este sentido implica a menudo tener posesiones materiales tales como comida, vestido, herramientas, tierra o maquinarias. Sin embargo, el hecho de tener posibilidades o no tenerlas se refiere más directamente a las reglas y prácticas que gobiernan nuestra acción, al modo en que otra gente nos trata en el contexto de relaciones sociales específicas, y a las más amplias posibilidades estructurales producidas por la confluencia de una multitud de acciones y prácticas. No tiene sentido hablar de las oportunidades en sí mismas como cosas que se poseen. Por tanto, evaluar la justicia social teniendo en cuenta si las personas tienen oportunidades no debe implicar evaluar un resultado distributivo, sino la estructura social que otorga o quita posibilidades a los individuos en situaciones relevantes (cfr. Simpson, 1980; Reiman, 1987).

Consideremos, por ejemplo, las oportunidades educativas. Proporcionar oportunidades educativas implica desde luego asignar recursos materiales específicos —dinero, edificios, libros, ordenadores, etc.—, y hay razones para pensar que cuantos más recursos haya, más serán las oportunidades que se ofrezcan a las niñas y niños en un sistema educativo. Pero la educación es ante todo un proceso que

tiene lugar en un contexto complejo de relaciones sociales. En el contexto cultural de los Estados Unidos, los niños y las niñas a menudo no tienen oportunidades educativas que las capaciten de la misma manera aun cuando se haya dedicado a su educación una cantidad equivalente de recursos, y lo mismo sucede según sean de clase obrera o de clase media, negras o blancas. Esto no demuestra que la distribución sea irrelevante para las oportunidades educativas, sino solo que la noción de oportunidad tiene un alcance que va más allá de la distribución.

Para poner un último ejemplo, muchos de quienes escriben sobre la justicia no solo consideran la autoestima como un bien primario que todas las personas en una sociedad deben tener si es que la sociedad quiere ser justa, sino que también hablan de distribuir la autoestima. Pero ¿que puede querer significar distribuir la autoestima? La autoestima no es un ente o algo que pueda medirse, no se puede dividir en parcelas y, sobre todo, no puede desvincularse de las personas como si se tratase de un atributo separable que se adhiere a una sustancia que permanece inmutable. La autoestima no se refiere a una posesión o atributo que la persona tiene, sino a su actitud respecto de su propia situación y perspectiva vital. A pesar de que Rawls no habla de autoestima como algo en sí mismo susceptible de ser distribuido, sugiere que la ordenación que resulta de la distribución proporciona las condiciones básicas necesarias para la autoestima (Rawls, 1971, págs. 148-50). Evidentemente, es verdad que en muchas circunstancias la posesión de ciertos bienes materiales que se pueden distribuir puede ser una condición de la autoestima. La autoestima, sin embargo, conlleva también muchas condiciones no materiales que no pueden reducirse a la ordenación distributiva (cfr. Howard, 1985).

Las personas tienen o no tienen autoestima en función de cómo se definen a sí mismas y de cómo las consideran otras personas, de cómo pasan su tiempo, de la cantidad de autonomía y poder de decisión que tienen en sus actividades y de otros factores semejantes. Algunos de estos factores se pueden conceptualizar en términos distributivos pero

otros no. La autoestima es una función de la cultura al menos en la misma medida en que lo es, por ejemplo, de los bienes materiales, y en los últimos capítulos discutiré algunos elementos del imperialismo cultural que socavan la autoestima de muchas personas en nuestra sociedad. La cuestión central aquí es que ninguna forma de autoestima y no todas sus condiciones pueden ser concebidas de manera significativa como bienes que los individuos poseen; se trata en cambio de relaciones y procesos en los que se insertan las acciones de los individuos.

Éstos son, por tanto, los problemas generales que presenta la extensión del concepto de distribución propio de los bienes materiales o las cantidades mensurables a los valores no materiales. En primer lugar, esta extensión implica cosificar las relaciones sociales y las reglas institucionales; aquello que se puede identificar y asignar debe ser distribuido. Además, de acuerdo con su ontología social implícita que da primacía a la sustancia antes que a las relaciones, el paradigma distributivo tiende a concebir a los individuos como átomos sociales, lógicamente anteriores a las relaciones e instituciones sociales. Como pone de manifiesto Galston en el párrafo que cité más arriba (Galston, 1980, pág. 112), concebir la justicia como distribución de bienes entre individuos implica separar analíticamente a los individuos de dichos bienes. Una concepción atomista de este tipo que concibe a los individuos como una sustancia a la que se adhieren atributos no llega a percibir que las identidades y capacidades individuales son ellas mismas, en muchos sentidos, producto de procesos y relaciones sociales. Las sociedades no distribuyen simplemente bienes entre personas que son lo que son con independencia de la sociedad, sino que forman a los individuos en sus identidades y capacidades (Sandel, 1982; Taylor, 1985). Sin embargo, la lógica distributiva no deja lugar para concebir la capacidad o incapacidad de las personas como una función de las relaciones entre ellas. Como veremos en el capítulo 2, tal ontología social atomista ignora u oculta la importancia de los grupos sociales para la comprensión de las cuestiones de justicia.

En segundo lugar, el paradigma distributivo debe conceptualizar todas las cuestiones de justicia en términos de modelos. Esto implica una ontología social estática que ignora los procesos. Según el paradigma distributivo los individuos u otros agentes se encuentran esparcidos en el terreno social como puntos a los que se asignan bolsas más o menos grandes de bienes. Se evalúa la justicia del modelo comparando la medida de las bolsas que tienen los individuos, y comparando la totalidad del modelo con otros posibles modelos de asignación de bienes.

Robert Nozick (1974, cap. 7) sostiene que tal enfoque estático o finalista de la justicia es un enfoque que no tiene en cuenta la perspectiva histórica y que resulta por tanto inapropiado. Los enfoques finalistas de la justicia, sostiene el autor, operan como si los bienes sociales aparecieran por arte de magia y fueran distribuidos. Dichos enfoques pasan por alto los procesos a través de los que se crean los bienes y se producen los modelos distributivos, ya que los consideran irrelevantes para evaluar la justicia. Según Nozick, para evaluar las distribuciones solo es relevante el proceso. Si los individuos cuentan con pertenencias a las que tienen un derecho legítimo y llevan a cabo intercambios libres, entonces los resultados distributivos son justos sin importar de qué tipo sean. Esta teoría de los derechos comparte con otras teorías una ontología social posesiva e individualista. La sociedad consiste solo en individuos que «poseen» bienes sociales que pueden hacer aumentar o disminuir a través de la producción individual y el intercambio contractual. Esta teoría no toma en consideración los efectos estructurales de las acciones de los individuos, efectos que ellos no pueden prever o no se proponen realizar, y con los que podrían no estar de acuerdo si pudieran preverlos. No obstante, es acertada la crítica de Nozick a las teorías finalistas que ignoran los procesos sociales.

Cuando una teoría de la justicia adopta una ontología social enteramente estática se siguen de ello importantes y complejas consecuencias. Anthony Giddens afirma que la teoría social en general no ha elaborado un concepto tem-

poral de las relaciones sociales (Giddens, 1976, cap. 2; 1984, caps. 3 y 4). Quienes se dedican a la teoría de la acción han desarrollado sofisticadas reflexiones sobre las relaciones sociales desde el punto de vista de los sujetos que actúan con intenciones, propósitos y razones, pero han tendido a abstraerse del curso temporal de la vida cotidiana, y hablan en cambio de actos e individuos aislados. Desde la perspectiva de una teoría de la justicia esto implica ignorar la relevancia de las instituciones para la justicia. Por otro lado, las teorías sociales estructuralistas y funcionalistas proporcionan instrumentos conceptuales para identificar y explicar regularidades sociales y modelos institucionales a gran escala. Sin embargo, dado que también estas teorías se abstraen del curso temporal de la interacción cotidiana, tienden a hipostasiar estas regularidades y modelos y a menudo no logran conectarlos con la acción individual. Para una teoría de la justicia esto significa separar las instituciones de la capacidad de elección y los juicios normativos. Sugiere Giddens que solo una teoría social que tome en serio los procesos puede comprender la relación entre las estructuras sociales y la acción. Los individuos no son ante todo receptores de bienes o portadores de posesiones, sino actores con intenciones y propósitos que pueden actuar conjuntamente, o unos contra otros, o relacionándose entre sí. Actuamos con conocimiento de las instituciones que existen, de las reglas y las consecuencias estructurales de una multiplicidad de acciones, y esas estructuras se crean y reproducen a través de la confluencia de nuestras acciones. La teoría social debería conceptualizar la acción como productora y reproductora de estructuras que solo existen en acción; por otra parte, dichas estructuras y relaciones funcionan como antecedentes, medios o propósito de la acción social.

Esta carencia detectada en la teoría social tradicional puede aplicarse al paradigma distributivo de justicia. No estoy de acuerdo con la afirmación de Nozick en el sentido de que los modelos finalistas son irrelevantes para las cuestiones de justicia. En la medida en que ciertas distribuciones bloquean la capacidad de algunas personas para vivir y es-

tar bien, u otorgan a alguna gente recursos que le permiten coaccionar a otras personas, dichas distribuciones deben ser cuestionadas sin importar cómo hayan ocurrido. Evaluar distintos modelos de distribución es a menudo un punto de partida importante para examinar las cuestiones de justicia. Sin embargo, en relación con muchos temas de justicia social lo importante no es el modelo particular de distribución en un momento particular, sino la reproducción de un modelo distributivo constante a lo largo del tiempo.

Por ejemplo, a menos que partamos del presupuesto de que todos los puestos de alto rango y remuneración, con poder de toma de decisiones, deben ser distribuidos en proporciones iguales entre hombres y mujeres, el comprobar que muy pocos puestos ejecutivos de alta responsabilidad en empresas son ocupados por mujeres puede no suscitar ninguna consideración sobre la injusticia de esta situación. La injusticia, sin embargo, se hace evidente cuando comprobamos la existencia de un contexto en el que el cambio social producido implica una mayor aceptación de las mujeres en la dirección de empresas y un considerable aumento en el número de mujeres que realizan estudios en administración de empresas. A pesar de que cada vez más mujeres obtienen licenciaturas en estudios empresariales y de que la política interna de algunas empresas apunta a incentivar la carrera profesional de las mujeres, persiste un modelo de distribución de puestos directivos que agrupa a las mujeres en la base y a los hombres en la cúspide. Asumiendo que la justicia significa fundamentalmente igualdad para las mujeres, este modelo resulta desconcertante, preocupante. Nos vemos inducidas a preguntar: ¿qué está sucediendo aquí?, ¿por qué se reproduce este modelo general a pesar del hecho de que existen esfuerzos conscientes por cambiarlo? Responder esta pregunta implica evaluar una matriz de reglas, actitudes, interacciones y políticas, así como un proceso social que produce y reproduce ese modelo. Una concepción adecuada de la justicia debe ser capaz de entender y evaluar tanto los procesos como los modelos.

Alguien podría objetar que esta visión confunde la cues-

ción empírica relativa a qué es lo que causa una distribución determinada con la cuestión normativa relativa a si tal distribución es justa. Sin embargo, como se pondrá de manifiesto en los capítulos siguientes, en nombre de una teoría social crítica no acepto esta división entre teoría social empírica y normativa. Aunque se puede hacer una distinción entre las afirmaciones empíricas y las normativas, y el tipo de razones que requiere cada una, ninguna teoría normativa que pretenda evaluar las sociedades existentes puede eludir la indagación empírica, y ninguna investigación empírica de las estructuras y relaciones sociales puede eludir los juicios normativos. La investigación sobre la justicia social debe tener en cuenta el contexto y las causas de las distribuciones presentes con vistas a realizar juicios normativos sobre las reglas y relaciones institucionales.

De esta manera, el modelo del paradigma distributivo tiende a conducirnos a la abstracción respecto de las reglas y relaciones institucionales que en consecuencia no se evalúan, dado que los aspectos de la estructura social y del contexto institucional no pueden visualizarse con claridad si no se examinan los procesos sociales y las consecuencias acumulativas no intencionadas de las acciones individuales. Sin un enfoque de la realidad social que tenga más en cuenta la dimensión temporal, por ejemplo, como veremos en el capítulo 2, una teoría de la justicia no puede conceptualizar la explotación como proceso social por el cual el trabajo de algunas personas sustenta de modo no recíproco los privilegios de otras.

Los problemas del discurso sobre la distribución del poder

He sostenido que considerar valores sociales como los derechos, las oportunidades y la autoestima como si fuesen susceptibles de ser distribuidos oculta las bases sociales e institucionales de estos valores. Algunas teóricas y teóricos de la justicia podrían contestar a mi crítica contra el para-

digma distributivo de la siguiente manera: de lo que se trata en realidad no es de bienes, sino de poder social; el paradigma distributivo, no obstante, puede dar cabida a dichas cuestiones prestando más atención a la distribución del poder. Naturalmente estoy de acuerdo en que muchas de las cuestiones que, como he dicho, el paradigma distributivo confunde o oculta tienen que ver con el poder social. Creo que a pesar de que el discurso sobre la distribución del poder está muy extendido, éste, sin embargo, es un caso particularmente claro de las implicaciones equivocadas y no deseables que resultan de extender el concepto de distribución más allá de los bienes materiales.

Los teóricos y teóricas de la justicia distributiva no están de acuerdo sobre cómo enfocar el tema del poder. Algunos excluyen explícitamente el poder del ámbito de alcance de sus teorías. David Miller (1976, pág. 22), por ejemplo, sostiene que las cuestiones de poder no son cuestiones de justicia social *per se,* sino que tienen que ver con las causas de la justicia y la injusticia. Ronald Dworkin (1983), en sus escritos sobre la igualdad, pone entre paréntesis de manera explícita los temas relacionados con el poder, y opta por considerar solo los temas del bienestar, la distribución de bienes, servicios, ingreso y otros similares.

Otras filósofas y teóricos políticos, sin embargo, incluyen claramente cuestiones de poder dentro del ámbito de alcance del concepto de justicia. Muchas podrían estar de acuerdo en que una teoría de la justicia debe tener en cuenta no solo modelos sobre el estado final de cosas producto de la distribución, sino también las relaciones institucionales a que dan lugar esas distribuciones. Su enfoque respecto de tales cuestiones adquiere la forma de una valoración de la distribución del poder en una sociedad o en un contexto institucional específico.

El discurso sobre el poder en términos de distribución está tan extendido que no justifica una especial atención. El siguiente pasaje extraído del libro *Los términos del discurso político —Terms of Political Discourse—* de William Connolly es típico de esta clase de discurso:

> Cuando uno habla de la estructura de poder transmite, en primer lugar, la idea de que el poder, al menos en algunos ámbitos, está distribuido de manera desigual; en segundo lugar, que quienes tienen más poder en un determinado ámbito es probable que lo tengan también en diversos ámbitos importantes; en tercer lugar, que tal distribución es relativamente duradera; y en cuarto lugar (aunque no necesariamente), que existe en el sistema que se examina algo más que una conexión casual entre la distribución de poder y la distribución de ingresos, estatus, privilegios y riqueza (Connolly, 1983, pág. 117).

A pesar de que es habitual tratar el poder bajo la lógica de la distribución, sugiero que este enfoque tergiversa el significado del poder. Conceptualizar el poder en términos distributivos conlleva, implícita o explícitamente, concebirlo como una especie de materia o sustancia que, en cantidades más o menos grandes, poseen los agentes individuales. Desde esta perspectiva una estructura de poder o unas relaciones de poder serán descritas en términos de un modelo de distribución de dicha sustancia. Un modelo de poder de tal tipo encierra una serie de problemas.

En primer lugar, considerar el poder como una posesión o atributo de los individuos tiende a ocultar el hecho de que el poder es una relación más que una cosa (Bachrach y Baratz, 1969). Mientras que el ejercicio del poder puede depender a veces de la posesión de ciertos recursos —dinero, equipamiento militar u otros—, tales recursos no deberían confundirse con el poder en sí. El poder consiste en una relación entre quien lo ejerce y otras personas, a través de la cual ella o él comunica intenciones y obtiene su consentimiento.

En segundo lugar, el sesgo atomista de los paradigmas distributivos del poder lleva a que se centre la atención en agentes particulares o roles con poder, y en agentes sobre los cuales estos poderosos agentes o roles tienen poder. Aun cuando reconocen su carácter relacional, las teorías a menudo tratan el poder como una relación diádica, siguiendo el modelo de gobernante y sujeto. Este modelo diádico del

poder pierde de vista la estructura más amplia de agentes y acciones que median entre dos agentes en una relación de poder (Wartenburg, 1989, cap. 7). Un agente puede tener poder institucionalizado sobre otro solo si las acciones de muchos terceros agentes sostienen y ejecutan la voluntad de quien tiene poder. Solo puede decirse que una jueza tiene poder sobre un prisionero en el contexto de una red de prácticas ejecutadas por agentes de prisiones, guardias, empleados encargados de tramitar los expedientes, personal administrativo, oficiales de custodia, abogadas, etc. Mucha gente tiene que hacer su trabajo para que el poder de la jueza se concrete, a pesar de que mucha de esta gente nunca entrará en contacto directo ni con la jueza ni con el prisionero. Entender el poder de manera distributiva, como una posesión de individuos particulares o de grupos, pierde de vista esta función de sostén y mediación que llevan a cabo terceras partes.

Entender el poder de manera distributiva, tratándolo como si fuera una especie de sustancia que puede ser comerciada, intercambiada y distribuida, significa perder de vista el fenómeno estructural de la dominación (Hartsock, 1983). Por dominación entiendo un fenómeno estructural o sistemático que impide a la gente participar en la determinación o de las condiciones de sus acciones (cfr. Wartenburg, 1989, cap. 6). La dominación debe entenderse como estructural precisamente porque las limitaciones que la gente experimenta son normalmente el producto intencionado o no de las acciones de mucha gente, como las acciones que permiten el poder de la jueza. Al decir que el poder y la dominación tienen un componente estructural no niego que quienes son poderosos y quienes dominan son los individuos. Dentro de un sistema de dominación algunas personas pueden ser identificadas como más poderosas y otras como relativamente no poderosas. No obstante, un enfoque distributivo pierde de vista el modo en que los individuos poderosos instauran y reproducen su poder.

El funcionamiento estructurado de la dominación, cuyos recursos utilizan las personas poderosas, debe entenderse

como un proceso. Sin embargo, una conceptualización distributiva del poder solo puede construir las relaciones de poder a la manera de modelos. Como sostiene Thomas Wartenburg (1989, cap. 9), al conceptualizar el poder como relacional más que sustantivo, como producido y reproducido a través de mucha gente que está fuera de la díada inmediata del poder, se pone de manifiesto la naturaleza dinámica de las relaciones de poder como un proceso en marcha. Un análisis distributivo del poder oculta el hecho de que, como afirma Foucault, el poder existe solo en acción (Foucault, 1980, pág. 89; cfr. Smart, 1983, cap. 5; Sawicki, 1986).

> Por el contrario, se debería tener siempre en cuenta que el poder, si es que no lo miramos desde demasiado lejos, no es lo que produce la diferencia entre quienes lo poseen y lo retienen en exclusividad, y quienes no lo tienen y se someten a él. El poder se debe analizar como algo que circula o, mejor aún, como algo que solo funciona en forma de cadena. Nunca se puede localizar aquí o allí, nunca en las manos de nadie, nunca poseído como una mercancía o una porción de riqueza. El poder se usa y se ejerce a través de una organización que es como una red; y los individuos no solo circulan entre sus hilos, sino que están siempre y simultáneamente sometidos a él a la vez que ejerciéndolo (Foucault, 1980, pág. 98).

La lógica de la distribución, por el contrario, concibe el poder como una máquina o instrumento que está preparada para comenzar a funcionar cuando se desee, con independencia de los procesos sociales.

Por último, un análisis distributivo del poder tiende a concebir un sistema de dominación como aquel en el que el poder, como el bienestar, se concentra en las manos de unas pocas personas. Dado que se presume que tal situación es injusta, se dispone una redistribución del poder que lo disperse y descentralice de modo que ya no sean solo unos pocos individuos o grupos los que tengan todo o la mayor parte del poder. Tal modelo puede ser apropiado para algunos

sistemas de dominación. Sin embargo, como sostendré en los próximos dos capítulos, dicho modelo no es apropiado para entender el funcionamiento de la dominación y la opresión en las sociedades corporativas de bienestar del mundo contemporáneo. Esto es así debido a que estas sociedades asisten a la irónica situación en la que el poder está ampliamente diseminado y es difuso, a pesar de que las relaciones sociales están estrictamente definidas por la dominación y la opresión. Cuando se entiende el poder como «productivo», como una función de procesos dinámicos de interacción en el marco de contextos culturales y de toma de decisiones reguladas, entonces es posible decir que muchas personas muy alejadas unas de otras son agentes de poder sin «tenerlo» o sin siquiera ser privilegiadas. Sin una comprensión estructural del poder y la dominación como procesos antes que como modelos de distribución, es imposible identificar la presencia y naturaleza de la dominación y la opresión en estas sociedades.

Definir la injusticia como dominación y opresión

Dado que los modelos distributivos de poder, derechos, oportunidades y autoestima funcionan tan mal, la justicia no debería concebirse fundamentalmente sobre la base del modelo de distribución de bienestar, ingresos y otros bienes materiales. La teoría de la justicia debería limitar explícitamente el concepto de distribución a bienes materiales tales como las cosas, los recursos naturales o el dinero. El alcance de la justicia va más allá de las cuestiones de distribución. Aunque podrían identificarse otras cuestiones no distributivas de justicia, en este libro mi análisis se centra en las cuestiones de toma de decisiones, división del trabajo y cultura.

El pensamiento político de la modernidad limita de manera muy marcada el alcance de la justicia tal como había sido concebida por el pensamiento antiguo y medieval. En la antigüedad se consideraba la justicia como la virtud de la

sociedad en su conjunto, como el buen orden de las instituciones que propicia la virtud individual y promueve la felicidad y la armonía entre ciudadanas y ciudadanos. El pensamiento político moderno abandonó la noción de que hay un orden natural de la sociedad que corresponde a los fines propios de la naturaleza humana. En el intento por liberar al individuo —en masculino— para que definiera «sus» propios fines, la teoría política moderna también restringió el alcance de la justicia a cuestiones de distribución y a una mínima regulación de la acción entre tales individuos que se autodefinen (Heller, 1987, cap. 2; cfr. MacIntyre, 1981, cap. 17).

Aunque mi intención no es volver a una concepción completa y cerrada de la justicia en el sentido platónico, pienso de todos modos que es importante ampliar la comprensión de la justicia más allá de lo que son sus límites usuales en el discurso filosófico contemporáneo. Agnes Heller (1987, cap. 5) propone una concepción amplia de este tipo en lo que llama un concepto ético-político incompleto de la justicia. De acuerdo con su concepción, la justicia no hace referencia a principios de distribución y mucho menos a modelos distributivos particulares. Éstos representan un modo demasiado restringido y sustantivo de reflejar la justicia. Por el contrario, la justicia hace referencia a perspectivas, principios y procedimiento para evaluar normas y reglas institucionales. A través de un desarrollo teórico que parte de la ética comunicativa de Habermas, Heller sugiere que la justicia es en primer lugar la virtud de la ciudadanía, de las personas que deliberan sobre problemas y cuestiones que las enfrentan colectivamente en sus instituciones y acciones, bajo condiciones sin dominación ni opresión, con reciprocidad y tolerancia mutua de la diferencia. La autora propone el siguiente test para evaluar la justicia de las normas sociales o políticas:

> Todas las normas sociales y políticas válidas (todas las leyes) deben satisfacer la condición de que las consecuencias previsibles y los efectos colaterales que la observancia general de la ley (norma) impone respecto de

> la satisfacción de las necesidades de todos y cada uno de los individuos deberían ser aceptadas por todas las personas involucradas; así como la condición de que la pretensión de la norma de realizar los valores universales de libertad y/o vida pueda ser aceptada por todos y cada uno de los individuos, independientemente de los valores con los que estén comprometidos (Heller, 1987, págs. 240-241).

A lo largo de este libro plantearé algunas críticas respecto de las ideas de ciudadanía, acuerdo y universalidad contenidas en el ideal radicalmente democrático que expresan Habermas y Heller, junto a otras autoras y autores. A pesar de tales críticas, adopto y sigo esta concepción general de la justicia derivada de una concepción de la ética comunicativa. La idea de justicia pasa así de un enfoque basado en modelos distributivos, a cuestiones procedimentales de participación en la deliberación y toma de decisiones. Para que una norma sea justa toda persona que siga dicha norma deberá tener, en principio, una participación efectiva en la evaluación de tal norma y ser capaz de estar de acuerdo con ella sin que medie coerción. Para que un determinado contexto social sea justo debe permitir que todas las personas satisfagan sus necesidades y ejerzan su libertad; es así como la justicia requiere que todas las personas sean capaces de expresar sus necesidades.

Tal como lo entiendo aquí, el concepto de justicia coincide con el concepto de lo político. La política, tal como la definí en la introducción, incluye todos los aspectos de la organización institucional, la acción pública, las prácticas y los hábitos sociales, y los significados culturales, en la medida en que estén potencialmente sujetos a evaluación y toma de decisiones colectivas. En este sentido inclusivo, la política comprende, naturalmente, las iniciativas y acciones del gobierno y el estado, y en principio puede también comprender reglas, prácticas y acciones que tengan lugar en cualquier otro contexto institucional (cfr. Mason, 1982, págs. 11-24).

He sugerido que el alcance de la justicia es mucho más amplio que el de la distribución y abarca en este sentido

todo lo que es político. Esto concuerda con las afirmaciones sobre el significado de justicia mencionadas al inicio de este capítulo. Cuando la gente afirma que una cierta regla, práctica o significado cultural es malo y debería cambiarse, a menudo está haciendo una reivindicación de justicia social. Algunas de estas reivindicaciones implican distribuciones, pero muchas hacen referencia también a otros modos en los que las instituciones sociales pueden limitar o liberar a las personas.

Algunos autores coinciden en que la noción de distribución es demasiado limitada para llevar a cabo una evaluación normativa de las instituciones sociales, pero afirman que ir más allá de esta noción distributiva implica ir más allá también de las normas de justicia *per se*. Charles Taylor (1985), por ejemplo, distingue las cuestiones de justicia distributiva de las cuestiones normativas acerca del marco institucional de la sociedad. Las normas de justicia ayudan a resolver las disputas sobre los derechos y los méritos dentro de un contexto institucional específico. Sin embargo, dichas normas no pueden evaluar el contexto institucional en sí mismo porque éste encierra una cierta concepción de la naturaleza y el bien humanos. Según Taylor, las confusiones en la discusión teórica y política surgen cuando las normas de justicia distributiva se aplican a distintas estructuras sociales y se usan para evaluar estructuras básicas. Así, por ejemplo, las críticas que se hacen a nuestra sociedad tanto desde la izquierda como desde la derecha, la acusan de perpetrar injusticias, pero según Taylor la perspectiva normativa desde la que habla cada una de estas posturas encierra un proyecto para construir formas institucionales diferentes que corresponden a concepciones específicas del bien humano, un proyecto que va más allá de la sola articulación de principios de justicia.

Desde una perspectiva algo diferente, Seyla Benhabib (1986, págs. 330-336) sugiere que una teoría social normativa que evalúe las instituciones teniendo en cuenta si están libres de dominación, satisfacen las necesidades y proveen condiciones de emancipación, implica ir más allá de la jus-

ticia tal como la entiende la tradición moderna. Dado que esta teoría social normativa en sentido más amplio lleva consigo una crítica de la cultura y la socialización además de críticas a los derechos formales y a los modelos de distribución, dicha teoría enlaza las cuestiones de justicia con las cuestiones sobre la vida buena.

Personalmente, comparto estas dos aproximaciones como también las similares afirmaciones de Michael Sandel (1982), en el sentido de reconocer los «límites» de la justicia y la importancia de conceptualizar los aspectos normativos del sujeto en los contextos sociales que subyacen a dichos límites. Pero al tiempo que estoy de acuerdo con la crítica general a las teorías liberales de la justicia distributiva que llevan a cabo estos autores, no veo ninguna razón para concluir, conforme con lo sostenido por Taylor y Sandel, en que estas críticas revelan los límites del concepto de justicia que una filosofía social normativa debe trascender. Más aún, en alguna medida no estoy de acuerdo con lo que sugieren Taylor y Benhabib en el sentido de que una filosofía social normativa más amplia enlaza cuestiones de justicia con cuestiones sobre la vida buena.

Como muchas otras autoras y autores mencionados en este capítulo, Taylor asume que la justicia y la distribución son coextensivas y que, por tanto, las cuestiones relativas al contexto institucional son más abarcativas y requieren otros conceptos normativos. Muchas teóricas y teóricos marxistas que afirman que la justicia es un mero concepto burgués defienden una posición similar. El que la teoría normativa que centra su atención en temas relativos a la toma de decisiones, la división del trabajo, la cultura, y la organización social más allá de la distribución de bienes, llame o no a estos temas «temas de justicia», es claramente una cuestión de elección. Por mi parte, solo puedo dar razones pragmáticas respecto de mi propia elección.

Desde Platón el término «justicia» ha evocado la sociedad bien ordenada y en cierto modo continúa teniendo esas reminiscencias en la discusión política contemporánea. La llamada a la justicia aún tiene el poder de despertar la imaginación

moral y motivar a la gente para mirar críticamente a su sociedad y preguntarse cómo podría dicha sociedad transformarse en una sociedad más liberadora, ofreciendo más oportunidades a la gente. Las filósofas y filósofos interesados en alimentar esta imaginación emancipadora y extenderla más allá de las cuestiones de distribución deberían, desde mi perspectiva, reivindicar el término justicia en vez de abandonarlo.

En cierta medida, Heller, Taylor y Benhabib tienen razón cuando afirman que un giro postmoderno hacia un concepto extendido de la justicia, reminiscencia del alcance de la justicia en Platón y Aristóteles, implica centrar la atención en la definición de los fines, más de lo que permite la concepción liberal de la justicia. No obstante, las cuestiones de justicia no se funden con las cuestiones sobre la vida buena. El compromiso liberal con la libertad individual, y la consecuente pluralidad de definiciones de lo bueno, deben ser preservadas en cualquier concepción extendida de la justicia. La restricción moderna del concepto de justicia a principios formales e instrumentales fue pensada para promover el valor de la autodefinición individual de los fines, o «planes de vida» como los llama Rawls. Al desplazar la reflexión sobre la justicia de una perspectiva básicamente centrada en la distribución a otra que incluya todas las relaciones institucionales y sociales en la medida en que estén sujetas a decisión colectiva, no quiero sugerir que la justicia deba incluir dentro de su ámbito de alcance todas las normas morales. Tal como la entiendo aquí, la justicia social sigue refiriéndose solo a las condiciones institucionales y no a las preferencias y formas de vida de los individuos o los grupos.

En el mundo postmoderno cualquier teoría normativa se enfrenta con un dilema. Por un lado, expresamos y justificamos normas que apelan a ciertos valores derivados de una concepción de la vida humana buena. En algún sentido, por tanto, toda teoría normativa se basa, implícita o explícitamente, en alguna concepción sobre la naturaleza humana (cfr. Jaggar, 1983, págs. 18-22). Por otro lado, podría parecer que deberíamos rechazar la idea misma de una naturaleza humana por errónea u opresiva.

Cualquier definición de la naturaleza humana es peligrosa porque amenaza con devaluar o excluir ciertos deseos individuales, características culturales o modos de vida aceptables. La teoría social normativa, sin embargo, difícilmente puede eludir el hacer referencias implícitas o explícitas a los seres humanos en la formulación de su visión de las instituciones justas. A pesar de que el paradigma distributivo conlleva una concepción individualista de la sociedad que considera los deseos y preferencias individuales como cuestiones privadas fuera de las esferas del discurso racional, tal paradigma presupone una muy especial concepción de la naturaleza humana y define implícitamente a los seres humanos fundamentalmente como consumidores, personas portadoras de deseos y poseedores de bienes (Heller, 1987, págs. 180-182). C. B. Macpherson (1962) sostiene que, al presuponer esta visión individualista posesiva de la naturaleza humana, los primeros teóricos liberales hipostasiaron el valor de la adquisición en las emergentes relaciones sociales capitalistas. El capitalismo contemporáneo, que depende de un consumo extenso e indulgente más que su tacaño antepasado protestante, continúa presuponiendo una comprensión de los seres humanos que los considera ante todo como maximizadores de utilidad (Taylor, 1985).

La idea de seres humanos que guía la teoría social normativa bajo el paradigma distributivo es más una imagen que una teoría explícita sobre la naturaleza humana. Esta idea hace posible imaginar tanto la visión estática de las relaciones sociales, contenida en este paradigma distributivo, como la noción de individuos separados ya formados con independencia de los bienes sociales. Al desplazar el paradigma distributivo en favor de una comprensión más amplia de la sociedad en términos de procesos, centrada en el poder, la estructura de toma de decisiones, etc., la imaginación cambia de perspectiva y se orienta hacia presupuestos diferentes sobre los seres humanos. Un cambio imaginativo de este tipo podría ser tan opresivo como las imágenes consumistas si se vuelve demasiado concreto. Sin embargo, en la medida en que los valores a los que apelemos sean lo sufi-

cientemente abstractos no restarán valor ni excluirán ninguna cultura o modo de vida en particular.

Las personas son, sin duda, poseedoras y consumidoras, y cualquier concepción de la justicia debería presuponer el valor de satisfacer las necesidades materiales, vivir en un medio confortable y experimentar placeres. Incorporar una imagen de la gente como personas que hacen cosas y actúan (Macperson, 1973; Bowles y Gintis, 1986) ayuda a desplazar el paradigma distributivo. Como personas que hacemos cosas y actuamos, intentamos promover muchos valores de justicia social además de la equidad en la distribución de los bienes: aprender y utilizar capacidades satisfactorias y expansivas en contextos socialmente reconocidos; participar en la formación y gestión de las instituciones y recibir un reconocimiento por tal participación; actuar y comunicarnos con las demás personas y expresar nuestras experiencias, sentimientos y perspectiva sobre la vida social en contextos en los que otras personas puedan escucharnos. Sin duda muchas teóricas y teóricos de la justicia distributiva podrían reconocer y defender estos valores. El marco de la distribución, sin embargo, lleva a que no se enfaticen dichos valores y a que no se indague en las condiciones institucionales que los promueven.

Éste es, por tanto, el modo en que entiendo la conexión entre la justicia y los valores que constituyen la vida buena. La justicia no es idéntica a la realización en concreto de estos valores en las vidas individuales; es decir, la justicia no es idéntica a la vida buena como tal. Se puede decir, en cambio, que concierne a la justicia social el grado en que la sociedad contiene y sustenta las condiciones institucionales necesarias para la realización de estos valores. Los valores comprendidos en la vida buena pueden reducirse a dos valores muy generales: (1) desarrollar y ejercer nuestras capacidades y expresar nuestra experiencia (cfr. Gould, 1988, cap. 2; Galston, págs. 61-69), y (2) participar en la determinación de nuestra acción y de las condiciones de nuestra acción (cfr. Young, 1979). Éstos son valores universalistas en el sentido de que presuponen el igual valor moral de to-

das las personas y por tanto la justicia requiere que dichos valores sean garantizados a todas. A estos dos valores generales corresponden dos condiciones sociales que definen la injusticia: opresión, las trabas institucionales al autodesarrollo; y dominación, las trabas institucionales a la autodeterminación.

La opresión consiste en procesos institucionales sistemáticos que impiden a alguna gente aprender y usar habilidades satisfactorias y expansivas en medios socialmente reconocidos, o procesos sociales institucionalizados que anulan la capacidad de las personas para interactuar y comunicarse con otras o para expresar sus sentimientos y perspectiva sobre la vida social en contextos donde otras personas puedan escucharlas. Las condiciones sociales de la opresión a menudo incluyen la privación de bienes materiales o su incorrecta distribución pero, como mostraré en el capítulo 2, conllevan también cuestiones que van más allá de la distribución,

La dominación consiste en la presencia de condiciones institucionales que impiden a la gente participar en la determinación de sus acciones o de las condiciones de sus acciones. Las personas viven dentro de estructuras de dominación si otras personas o grupos pueden determinar sin relación de reciprocidad las condiciones de sus acciones, sea directamente o en virtud de las consecuencias estructurales de sus acciones. La democracia social y política en su expresión más completa es el opuesto de la dominación. En el capítulo 3 analizo algunas de las cuestiones relativas a la toma de decisiones que la política del estado de bienestar contemporáneo ignora, y muestro cómo los nuevos movimientos sociales con frecuencia enfrentan cuestiones de dominación más que de distribución.

Como se pondrá de manifiesto en los capítulos que siguen, creo que los conceptos de opresión y dominación se superponen aunque existen razones para distinguir uno de otro. La opresión normalmente incluye o implica dominación, es decir, obliga a la gente oprimida a seguir reglas fijadas por otras personas. Pero cada uno de los cinco aspec-

tos de la opresión que discutiré en el capítulo 2 implica también impedimentos que no son producidos directamente por las relaciones de dominación. Más aún, como se deducirá del próximo capítulo, no toda persona sujeta a la dominación está también oprimida. Las estructuras jerárquicas de toma de decisiones someten a la mayor parte de las personas en nuestra sociedad a la dominación en algún aspecto importante de sus vidas. Sin embargo, muchas de esas personas disfrutan de un significativo apoyo institucional para desarrollar y ejercer sus capacidades y su habilidad para expresarse y ser oídas.

CAPÍTULO II

Las cinco caras de la opresión

> Alguien que no ve un cristal no sabe que no lo ve. Alguien que, ubicado en otro lugar, lo ve, no sabe que la otra persona no lo ve.
>
> Cuando nuestra voluntad encuentra expresión fuera de nosotras mismas en acciones realizadas por otras, no perdemos nuestro tiempo y nuestro poder de atención en examinar si las otras han consentido esto. Esto es cierto con relación a todas nosotras. Nuestra atención, entregada por completo al éxito de la empresa, no es reivindicada por ellas en la medida en que sean dóciles...
>
> La violación es una terrible caricatura del amor de la cual está ausente el consentimiento. Después de la violación la opresión es el segundo horror de la existencia humana. La opresión es una terrible caricatura de la obediencia.
>
> SIMONE WEIL

He propuesto una concepción de la justicia que nos permita hacer cosas. La justicia no debería referirse solo a la distribución, sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y ejercicio de las capacidades individuales, de la comunicación colectiva y de la cooperación. Bajo esta concepción de la justicia, la injusticia se re-

fiere principalmente a dos formas de restricciones que incapacitan, la opresión y la dominación. Estos impedimentos incluyen modelos distributivos, pero implican también cuestiones que no pueden asimilarse sin más a la lógica de la distribución: procedimientos de toma de decisiones, división del trabajo y cultura.

Mucha gente en los Estados Unidos no escogería el término «opresión» para referirse a la injusticia que existe en nuestra sociedad. Por otra parte, para los movimientos sociales emancipatorios contemporáneos —socialistas, feministas radicales, activistas indígenas, activistas de color, activistas gay y lesbianas— la opresión es una categoría central en el discurso político. Incorporar un discurso político en el que la opresión sea una categoría central implica adoptar un modo general de analizar y evaluar las estructuras y prácticas sociales, que es inconmensurable con el lenguaje del individualismo liberal que domina el discurso político de los Estados Unidos.

Un proyecto político central para quienes nos identificamos con al menos uno de estos movimientos debe ser, por tanto, el persuadir a la gente de que el discurso de la opresión tiene sentido con respecto a la mayor parte de nuestra experiencia social. No estamos preparadas para esta tarea porque no tenemos una idea clara del significado de la opresión. A pesar de que encontramos que el término se usa a menudo en la variada literatura filosófica y teórica difundida por los movimientos sociales radicales en los Estados Unidos, nos encontramos con poca discusión explícita sobre el significado del concepto tal como es usado por estos movimientos.

En este capítulo ofrezco una explicación del concepto de opresión tal como entiendo que es usado en los Estados Unidos desde los años 60 por los nuevos movimientos sociales. Mi punto de partida es una reflexión sobre las condiciones de los grupos que según estos movimientos están oprimidos: entre otros las mujeres, la gente negra, chicana, puertorriqueña, otras personas americanas de habla hispana, la gente indígena, las personas judías, las lesbianas, los

hombres gay, la gente árabe, asiática, las personas ancianas, la gente de clase obrera y los discapacitados físicos y mentales. Mi objetivo es sistematizar el significado del concepto de opresión tal como es usado por estos diversos movimientos políticos, y proporcionar argumentos normativos para clarificar los males que designa el término.

Obviamente los grupos antes mencionados no son oprimidos todos en la misma medida o del mismo modo. En términos generales, toda la gente oprimida sufre alguna limitación en sus facultades para desarrollar y ejercer sus capacidades y expresar sus necesidades, pensamientos y sentimientos. En ese sentido abstracto toda la gente oprimida afronta una condición común. Más allá de esto, en un sentido más específico, no es posible definir un conjunto único de criterios que describan la condición de opresión de los grupos antes mencionados. Consecuentemente, los intentos de teóricas, teóricos y activistas por descubrir una descripción común o las causas esenciales de la opresión de todos estos grupos, ha llevado con frecuencia a disputas nada fructíferas sobre quiénes son aquellas personas cuya opresión es más fundamental o más grave. El contexto en el que los miembros de estos grupos usan el término opresión para describir las injusticias de su situación sugiere que la opresión designa de hecho una familia de conceptos y condiciones que divido en cinco categorías: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia.

En este capítulo explico cada una de estas formas de opresión. Cada una podría implicar o causar injusticias distributivas, pero todas encierran cuestiones de justicia que van más allá de la distribución. De acuerdo con el uso político corriente, sugiero que la opresión es una condición de grupos. Por tanto, antes de explicar el significado de la opresión debemos examinar el concepto de grupo social.

La opresión como concepto estructural

Una de las razones por las que mucha gente no usaría el término opresión para describir la injusticia de nuestra so-

ciedad es que no entiende el término en el mismo modo en que lo entienden los nuevos movimientos sociales. En su uso tradicional, opresión significa el ejercicio de la tiranía por un grupo gobernante. De este modo, muchos norteamericanos y norteamericanas estarían de acuerdo con las posturas más radicales en aplicar el término opresión a la situación de la gente negra en Sudáfrica bajo el *apartheid*. La opresión también conlleva tradicionalmente una fuerte connotación de conquista y dominación colonial. La gente hebrea fue oprimida en Egipto, y muchos usos del término opresión en occidente invocan este paradigma.

El discurso político dominante podría usar el término opresión para describir sociedades distintas de la nuestra, normalmente para describir sociedades comunistas o supuestamente comunistas. Dentro de esta retórica anticomunista aparecen las implicaciones tanto tiránicas como colonialistas del término. Para los anticomunistas, el comunismo denota precisamente el ejercicio de la tiranía brutal ejercida por unas pocas personas gobernantes sobre un pueblo entero y la voluntad de conquistar el mundo sometiendo a los pueblos independientes a esa tiranía. En el discurso político dominante no es legítimo usar el término opresión para describir nuestra sociedad, porque la opresión es el mal perpetrado por los otros.

Sin embargo, los nuevos movimientos sociales de izquierdas de los años 60 y 70 cambiaron el significado del concepto de opresión. En su nuevo uso, la opresión designa las desventajas e injusticias que sufre alguna gente no porque un poder tiránico la coaccione, sino por las prácticas cotidianas de una bien intencionada sociedad liberal. Según este nuevo uso de izquierdas, la tiranía de un grupo gobernante sobre otro grupo social, como en Sudáfrica, sin duda debe señalarse como opresiva. Pero la opresión se refiere también a los impedimentos sistemáticos que sufren algunos grupos y que no necesariamente son el resultado de las intenciones de un tirano. La opresión así entendida es estructural y no tanto el resultado de las elecciones o políticas de unas pocas personas. Sus causas están insertas en normas,

hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas. La opresión, como expresa Marilyn Frye, se refiere a «una estructura cerrada de fuerzas y barreras que tienden a la inmovilización y reducción de un grupo o categoría de personas» (Frye, 1983a, pág. 11). En este sentido estructural amplio, la opresión se refiere a las grandes y profundas injusticias que sufren algunos grupos como consecuencia de presupuestos y reacciones a menudo inconscientes de gente que en las interacciones corrientes tiene buenas intenciones, y como consecuencia también de los estereotipos difundidos por los medios de comunicación, de los estereotipos culturales y de los aspectos estructurales de las jerarquías burocráticas y los mecanismos del mercado; en síntesis, como consecuencia de los procesos normales de la vida cotidiana. No podemos eliminar esta opresión estructural deshaciéndonos de los gobernantes o haciendo algunas leyes nuevas, porque las opresiones son sistemáticamente reproducidas en las más importantes instituciones económicas, políticas y culturales.

El carácter sistémico de la opresión determina que un grupo oprimido no necesite tener un grupo opresor correlativo. La opresión estructural implica relaciones entre grupos; estas relaciones, sin embargo, no siempre responden al paradigma de opresión consciente e intencional de un grupo por otro. Foucault (1977) sugiere que para entender el significado del poder y su modo de operar en la sociedad moderna debemos mirar más allá del modelo de poder como «soberanía», una relación diádica de gobernante y sujeto, y analizar en cambio el ejercicio del poder como el efecto de prácticas de educación, administración burocrática, producción y distribución de bienes de consumo, medicina, etc., prácticas que a menudo son tolerantes y «humanas». Las acciones conscientes de muchos individuos contribuyen diariamente a mantener y reproducir la opresión, pero esas personas por lo general están haciendo simplemente su trabajo o viviendo su vida, y no se conciben a sí mismas como agentes de opresión.

No intento sugerir aquí que dentro de un sistema de opresión las personas individuales no dañen intencionalmente a otras personas de grupos oprimidos. La mujer violada, el joven negro golpeado, el trabajador despedido, el hombre gay hostigado en la calle, son víctimas de acciones intencionales perpetradas por agentes identificables. Tampoco intento negar que grupos específicos sean beneficiarios de la opresión de otros grupos, y que por tanto tengan interés en su continua opresión. De hecho, por cada grupo oprimido existe un grupo *privilegiado* en relación con el primero.

El concepto de opresión ha sido de uso corriente entre los radicales desde los años 60, en parte como reacción a los intentos marxistas por reducir las injusticias, por ejemplo, del racismo y el sexismo, a efectos de la dominación de clase o de la ideología burguesa. Algunos movimientos sociales afirmaban que el racismo, el sexismo, la discriminación de la gente mayor, la homofobia, son formas distintas de opresión con su propia dinámica independiente de la dinámica de clase, a pesar de lo cual podrían interactuar con la opresión de clase. De la a menudo acalorada discusión mantenida durante los últimos diez años entre socialistas, feministas y activistas antirracistas está surgiendo un consenso en el sentido de que se puede afirmar que muchos grupos diferentes son oprimidos en nuestra sociedad, y que no puede asignarse prioridad causal o moral a ninguna forma particular de opresión (véase Gottlieb, 1987). La misma discusión ha llevado también a reconocer que las diferencias de grupo atraviesan las vidas individuales en una multiplicidad de modos, y que esto puede implicar privilegio y opresión para la misma persona en relación con diferentes aspectos de su vida. Solo una explicación plural del concepto de opresión puede captar adecuadamente estas percepciones.

De acuerdo con este enfoque, en las páginas siguientes expongo las cinco caras de la opresión como un conjunto útil de categorías y distinciones que considero comprensivo, en el sentido de que abarca todos los grupos que los nuevos movimientos sociales de izquierdas consideran oprimidos y todos los modos en que son oprimidos. Las cinco caras de

la opresión surgen de la reflexión sobre la condición de estos grupos. Dado que diferentes factores, o combinación de factores, dan forma a la opresión de diferentes grupos, de modo que la opresión de cada uno de ellos es irreducible, creo que no es posible dar una única definición de opresión. Sin embargo, las cinco categorías que se articulan en este capítulo resultan adecuadas para describir la opresión de cualquier grupo, así como las semejanzas y diferencias entre los distintos grupos. Pero primero debemos preguntarnos qué es un grupo.

El concepto de grupo social

La opresión se refiere a fenómenos estructurales que inmovilizan o disminuyen a un grupo. Pero ¿qué es un grupo? Nuestro discurso cotidiano diferencia a la gente de acuerdo con grupos sociales tales como mujeres y hombres, grupos de edad, grupos raciales y étnicos, grupos religiosos, etc. Los grupos sociales de este tipo no son simplemente colecciones de gente, dado que están esencialmente entrelazados con la identidad de las personas descritas como pertenecientes a dicho grupo. Son una clase específica de colectividad con consecuencias específicas respecto de cómo las personas se entienden a sí mismas y entienden a las demás. A pesar de esto, ni la teoría social ni la filosofía cuentan con un concepto claro y desarrollado de grupo social (véase Turner *et al.,* 1987).

Un grupo social es un colectivo de personas que se diferencia de al menos otro grupo a través de formas culturales, prácticas o modos de vida. Los miembros de un grupo tienen afinidades específicas debido a sus experiencias o forma de vida similares, lo cual los lleva a asociarse entre sí más que con aquellas otras personas que no se identifican con el grupo o que lo hacen de otro modo. Los grupos son expresiones de las relaciones sociales; un grupo existe solo en relación con al menos otro grupo. Es decir, que la identificación de un grupo acontece cuando se produce el en-

cuentro e interacción entre colectividades sociales que experimentan diferencias en su forma de vida y en su forma de asociación, aun si consideran que pertenecen todas a la misma sociedad.

Así, por ejemplo, cuando los miembros de un grupo de gente indígena americana se relacionaban solo entre ellos, se concebían a sí mismos como «la gente». El encuentro con otros grupos indígenas hizo que se dieran cuenta de la diferencia; los otros recibieron la denominación de grupo y el primer grupo se vio a sí mismo como un grupo. Pero los grupos sociales no surgen solo de un encuentro entre sociedades diferentes. Los procesos sociales también diferencian a los grupos dentro de una misma sociedad. La división sexual del trabajo, por ejemplo, ha creado grupos sociales de mujeres y hombres en todas las sociedades conocidas. Los miembros de cada género tienen una cierta afinidad con las demás personas de su grupo porque hacen o experimentan unas determinadas cosas, y se diferencian a sí mismas del otro género aun cuando los miembros de cada género consideren que tienen mucho en común con los miembros del otro, y aun cuando consideren que pertenecen a la misma sociedad.

Generalmente la filosofía política no ha dado lugar a un concepto específico de grupo social. Cuando en filosofía o en teoría política se discute sobre grupos se tiende a concebirlos o bien sobre la base del modelo de conjuntos o bien teniendo en cuenta el modelo de asociaciones, ambos conceptos metodológicamente individualistas. Para llegar a un concepto específico de grupo social resulta útil, por tanto, contrastar los grupos sociales tanto con los conjuntos como con las asociaciones.

Un conjunto es una clasificación cualquiera de personas de acuerdo con algún atributo. Las personas pueden agruparse de acuerdo con un gran número de atributos —como el color de los ojos, la marca del coche que conducen, la calle en la que viven. Alguna gente interpreta que aquellos grupos que en nuestra sociedad tienen cierto distintivo emocional y social son como conjuntos, como si se tratara de

clasificaciones arbitrarias de personas de acuerdo con atributos tales como el color de la piel, los genitales o la edad. George Sher, por ejemplo, trata a los grupos sociales como conjuntos y alega la arbitrariedad de las clasificaciones agregativas como razón para no conceder especial atención a los grupos. «En verdad hay tantos grupos como combinaciones de personas, y si vamos a aceptar las reivindicaciones de tratamiento igualitario de los grupos raciales, sexuales o de otros grupos de alta visibilidad, será mero favoritismo no atribuir reivindicaciones similares también a estos otros grupos» (Sher, 1987a, pág. 256).

Pero los grupos sociales «altamente visibles» tales como la gente negra o las mujeres, son algo distinto a los conjuntos o simples «combinaciones de personas» (véase French, 1975; Friedman y May, 1985; May, 1987, cap. 1). Un grupo social no se define principalmente por una serie de atributos compartidos, sino por un sentido de identidad. Lo que define a la gente negra norteamericana como grupo social no es principalmente su color de piel; algunas personas cuyo color de piel es bastante tenue, por ejemplo, se identifican a sí mismas como negras. A pesar de que a veces los atributos objetivos son una condición necesaria para clasificarnos a nosotras mismas o a las demás como pertenecientes a cierto grupo social, son la identificación con una cierta categoría social, la historia común que genera la categoría social y la autoidentificación las que definen al grupo como grupo.

Los grupos sociales no son entes que existen independientemente de los individuos, pero tampoco son simples clasificaciones arbitrarias de individuos de acuerdo con atributos externos o accidentales respecto de su identidad. Admitir la realidad de los grupos sociales no nos compromete con la cosificación de las colectividades, como podría sugerirse. Los significados de grupo constituyen parcialmente la identidad de la gente en términos de la forma cultural, la situación social y la historia que los miembros del grupo conocen como suya, sea porque estos significados les han sido impuestos o porque han sido forjados por ellas, o por ambas cosas (cfr. Fiss, 1976). Los grupos son reales no

como sustancias sino como formas de relaciones sociales (cfr. May, 1987, págs. 22-23).

La teoría moral y la filosofía política tienden a relacionar los grupos sociales más con las asociaciones que con los conjuntos (véase por ejemplo, French, 1975; May, 1987, cap. 1). Por asociación entiendo una institución formalmente organizada, como un club, una empresa, un partido político, una iglesia, un colegio o un sindicato. A diferencia del modelo agregativo que entiende a los grupos como conjuntos, el modelo asociativo reconoce que los grupos se definen por prácticas y formas de asociación específicas. Sin embargo, este último modelo comparte un problema con el modelo agregativo. El modelo agregativo concibe al individuo como anterior al colectivo porque reduce el grupo social a una simple serie de atributos ligados a los individuos. El modelo asociativo también concibe implícitamente a los individuos como ontológicamente anteriores al colectivo, es decir, como quienes forman o integran los grupos.

El modelo contractual de relaciones sociales es adecuado para concebir asociaciones, pero no grupos. Los individuos integran las asociaciones, se reúnen como personas ya formadas y las crean, estableciendo reglas, puestos y cargos. La relación de las personas con las asociaciones es normalmente voluntaria, y aun cuando no lo sea, normalmente la persona ha ingresado en la asociación. La persona es anterior a la asociación también en el sentido de que su identidad y su sentido de sí misma son considerados normalmente como anteriores a la pertenencia a la asociación y relativamente independientes de ella.

Por otra parte, los grupos constituyen a los individuos. El particular sentido de la historia, las afinidades y las diferencias que tiene una persona, y hasta su modo de razonar, de valorar y de expresar los sentimientos, están constituidas en parte por sus afinidades de grupo. Esto no significa que las personas no tengan estilo individual o que sean incapaces de trascender o rechazar una identidad grupal. Tampoco excluye que las personas tengan muchos aspectos independientes de estas identidades grupales.

Como señalé en el capítulo anterior, la ontología social que subyace a muchas teorías contemporáneas de la justicia es metodológicamente individualista o atomista. Ésta presume que el individuo es ontológicamente anterior a lo social. Tal ontología social individualista se corresponde con una concepción normativa del sujeto como independiente. El yo auténtico es autónomo, unificado, libre y hecho a sí mismo, se sitúa fuera de la historia y de las afiliaciones, y elige su propio plan de vida por sí mismo.

Una de las mayores contribuciones de la filosofía postestructuralista ha sido exponer como ilusoria esta metafísica de la subjetividad unificada y hecha a sí misma, que postula al sujeto como un origen autónomo o como una sustancia subyacente a la que se podrían adosar atributos de género, nacionalidad, rol familiar, inclinación intelectual, etc. Concebir al sujeto de esta manera implica concebir la conciencia como anterior al lenguaje, fuera de éste y del contexto de interacción social al que ingresa el sujeto. Muchas corrientes de la filosofía actual desafían estas premisas cartesianas ampliamente sostenidas. El psicoanálisis lacaniano, por ejemplo, y la teoría social y filosófica influenciada por el mismo conciben al sujeto como un logro del posicionamiento lingüístico que se encuentra siempre contextualizado en relaciones concretas con otras personas, con su mezcla de identidades (Coward y Ellis, 1977). El sujeto es un producto de procesos sociales, no su origen.

Desde una perspectiva bastante distinta, Habermas indica que una teoría de la acción comunicativa también debe desafiar la «filosofía de la conciencia» que ubica los egos intencionales como los orígenes ontológicos de las relaciones sociales. La teoría de la acción comunicativa concibe la identidad individual no como un origen sino como un producto de la interacción lingüística y práctica (Habermas, 1987, págs. 3-40). Tal como la describe Stephen Epstein, la identidad es «un sentido socializado de la individualidad, una organización interna de autopercepción acerca de la relación de una con las categorías sociales, que incorpora también las visiones que otras personas puedan tener del sujeto percibido.

La identidad se constituye relacionalmente a través del compromiso con otros significativos —y su incorporación—, así como de la integración en comunidades» (Epstein, 1987, pág. 29). La categorización de grupos y las normas son elementos esenciales de la identidad individual (véase Turner *et al.*, 1987).

Cuando una persona ingresa en una asociación, y aun en el caso de que la pertenencia a dicha asociación afecte su vida de manera fundamental, dicha pertenencia no afecta la definición de la propia identidad del modo en que lo haría, por ejemplo, el ser navajo. Por otra parte, la afinidad de grupo tiene el carácter de lo que Martin Heidegger (1962) llama «proyectabilidad» —*thrownness*—: una *se descubre a sí misma* como miembro de un grupo al que experimenta como si hubiera existido siempre. Esto es así en la medida en que nuestra identidad se define en relación a cómo otras personas nos identifican, identificación que dichas personas llevan a cabo a su vez en términos de grupos ya asociados con atributos específicos, estereotipos y normas.

De la idea de proyectabilidad de la afinidad de grupo no se sigue que una no pueda dejar unos grupos y entrar en otros nuevos. Muchas mujeres se hicieron lesbianas después de haberse identificado como heterosexuales. Cualquiera que viva un tiempo suficientemente largo se transforma en anciana. Estos casos ejemplifican la proyectabilidad precisamente porque tales cambios en las afinidades de grupo se experimentan como trasformaciones en la propia identidad. De la proyectabilidad de la afinidad de grupo no se sigue que una no pueda definir el significado que la identidad grupal tiene para una; quienes se identifican con un grupo pueden redefinir el significado y las normas de la identidad grupal. De hecho, en el capítulo 6 mostraré cómo los grupos oprimidos han intentado hacer frente a su opresión a través de una redefinición de este tipo. Lo que nos ocupa ahora es solo el hecho de que una se encuentra con una identidad grupal dada, y luego la afronta de un determinado modo. Si bien pueden aparecer en un momento dado, los grupos nunca se fundan.

Como he dicho más arriba, los grupos existen solo en relación con otros grupos. Un grupo puede ser identificado como tal por quienes están fuera de él, sin que quienes son identificados tengan ninguna conciencia específica de sí mismos como grupo. A veces aparece un grupo solo porque otro grupo excluye y etiqueta a una categoría de personas, y quienes son tratadas de este modo pasan a concebirse a sí mismas como miembros de un grupo solo después de un tiempo y sobre la base de la opresión compartida. En la Francia de Vichy, por ejemplo, la población judía que había sido asimilada de tal modo que no tenía una identidad específicamente judía, fue señalada como judía por otros individuos que a su vez le adjudicaron una categoría social específica. Estas personas se «descubrieron» a sí mismas como judías y formaron entonces una identidad y una afinidad de grupo entre ellas (véase Sartre, 1948). Las identidades grupales de una persona pueden ser en gran medida solo un trasfondo o un horizonte para su vida, que adquiere importancia solo en contextos interactivos específicos.

Quienes asumen un modelo agregativo de grupo piensan que los grupos sociales son ficciones injustas que esencializan atributos arbitrarios. Desde este punto de vista los problemas de prejuicios, estereotipos, discriminación y exclusión existen porque alguna gente cree erróneamente que la identificación grupal implica diferencias en las capacidades, temperamento o virtudes de los miembros del grupo. Esta concepción individualista de las personas y de las relaciones entre ellas tiende a identificar la opresión con la identificación grupal. Según esta visión, la opresión es algo que sucede a las personas cuando son clasificadas en grupos. Debido a que otros individuos las identifican como grupo, estas personas son excluidas y despreciadas. Así, eliminar la opresión requiere eliminar los grupos. Las personas deberían ser tratadas como individuos, no como miembros de grupos, permitiéndoseles que hagan su vida libremente sin estereotipos ni normas grupales.

Este libro se opone a esa posición. Estoy de acuerdo en que los individuos deberían ser libres para perseguir su plan de

vida a su manera, pero sería necio negar la realidad de los grupos. A pesar del mito moderno del debilitamiento de los vínculos estrechos y de las identidades adscriptivas, en la sociedad moderna la diferenciación grupal sigue siendo endémica. Dado que tanto los mercados como la administración social amplían la red de interdependencia social a escala mundial, y dado que cada vez más personas se ven como extrañas en las ciudades y los estados, la gente conserva y renueva las identificaciones grupales de tipo étnico, local, de edad, sexo y ocupación, y forma nuevas identificaciones en los procesos de encuentro (cfr. Ross, 1980, pág. 19; Rothschild, 1981, pág. 130). Aunque las personas pertenezcan a grupos oprimidos, las identificaciones grupales son a menudo importantes para ellas, y con frecuencia sienten una afinidad especial con otras personas de su grupo. Creo que las diferenciaciones de grupo son un aspecto tanto inevitable como deseable de los procesos sociales modernos. Como sostendré en capítulos siguientes, la justicia social requiere no de la desaparición de las diferencias, sino de instituciones que promuevan la reproducción y el respeto de las diferencias de grupo sin opresión.

A pesar de que algunos grupos se han formado a partir de la opresión, y de que las relaciones de privilegio y opresión estructuran las interacciones entre numerosos grupos, la diferenciación de grupos no es en sí misma opresiva. No todos los grupos son oprimidos. En los Estados Unidos las personas católicas son un grupo social específico, con prácticas y afinidades particulares, pero ya no son un grupo oprimido. El que un grupo sea oprimido depende de que esté sujeto a una o más de las cinco condiciones que discutiré más adelante.

La postura que sostiene que los grupos son ficciones conlleva una importante intuición antideterminista o antiesencialista. A menudo la opresión ha sido perpetrada por una conceptualización de la diferencia de grupos en términos de naturalezas inalterables y esenciales que determinan lo que los miembros del grupo merecen o aquello de que son capaces, y que hacen que los grupos sean de tal modo excluyen-

tes entre sí que no pueden tener similitudes ni atributos comunes. Para afirmar que es posible la existencia de diferencias de grupo social sin opresión es necesario conceptualizar los grupos de un modo mucho más relacional y flexible.

Aunque los procesos sociales de afinidad y diferenciación dan lugar a los grupos, no confieren a éstos una esencia sustantiva. No hay una naturaleza común compartida por los miembros de un grupo. Más aún, en la medida en que son aspectos de un proceso, los grupos son fluidos; así como aparecen pueden también desaparecer. Las prácticas homosexuales, por ejemplo, han existido en muchas sociedades y periodos históricos. Sin embargo, solo en el siglo XX los hombres gay y las lesbianas han sido identificados como grupos específicos y así se han identificado a sí mismos (véase Ferguson, 1989, cap. 9; Altman, 1981).

Finalmente, las diferencias de grupo que surgen de relaciones y procesos sociales, por lo general se cruzan unas con otras. Especialmente en una sociedad grande, compleja y altamente diferenciada, los grupos sociales no son en sí mismos homogéneos, sino que en sus propias diferenciaciones se reflejan muchos de los otros grupos que existen en la sociedad. En la sociedad norteamericana actual, por ejemplo, las personas negras no son un grupo único y unificado con una vida en común. Al igual que otros grupos raciales y étnicos, se diferencian por edad, género, clase, sexualidad, religión y nacionalidad, y cualquiera de estos aspectos puede transformarse, en un contexto dado, en una identidad grupal sobresaliente.

Esta visión de la diferenciación de grupo como múltiple, cruzada, flexible y cambiante conlleva otra crítica al modelo del sujeto autónomo y unificado. En las sociedades complejas y altamente diferenciadas como la nuestra, todas las personas tienen identificaciones grupales múltiples. Es más, la cultura, perspectiva y relaciones de privilegio y opresión de estos distintos grupos podrían no ser coherentes. De este modo, la persona individual, constituida en parte por sus afinidades y relaciones de grupo, no puede ser unificada, es ella misma heterogénea y no necesariamente coherente.

Explotación

El objetivo central de la teoría de la explotación de Marx es explicar cómo la estructura de clases puede existir en ausencia de distinciones de clase legal y normativamente aprobadas. En las sociedades precapitalistas la dominación es de carácter público y se efectúa directamente a través de medios políticos. Tanto en la sociedad esclavista como en la sociedad feudal el derecho a apropiarse del producto del trabajo ajeno define en cierto modo los privilegios de clase, y dichas sociedades legitiman las diferencias de clase con ideologías sobre la superioridad e inferioridad naturales.

La sociedad capitalista, en cambio, elimina las diferencias de clase tradicionalmente avaladas por el sistema jurídico y promueve la creencia en la libertad legal de las personas. Los trabajadores contratan libremente con los empleadores y reciben un salario; no existe mecanismo legal ni tradición que los obligue a trabajar o a hacerlo para un empleador en particular. Es así como surge el misterio del capitalismo: cuando todas las personas son formalmente libres ¿cómo puede haber dominación de clase?, ¿por qué persisten las diferencias de clase entre las personas ricas, poseedoras de los medios de producción, y la masa de gente que trabaja para ellas? La teoría de la explotación responde a esta pregunta.

El beneficio, que es la base del poder y la riqueza capitalistas, es un misterio si partimos de la premisa de que en el mercado los bienes se intercambian por su valor. La teoría del valor de la fuerza de trabajo disipa este misterio. El valor de cada mercancía es una función del tiempo de trabajo necesario para su producción. La fuerza de trabajo es la única mercancía que en el proceso a través del cual se consume produce nuevo valor. El beneficio procede de la diferencia entre el valor del trabajo empleado y el valor de la capacidad de trabajo que compra el capitalista. El benefi-

cio es posible solo porque el dueño del capital se apropia del valor excedente.

En los últimos años, las académicas y académicos marxistas se han embarcado en una importante controversia en torno a la viabilidad de una teoría del valor basada en el trabajo, sobre la que descansa esta visión de la explotación (véase Wolff, 1984, cap. 4). John Roemer (1982), por ejemplo, desarrolla una teoría de la explotación que pretende preservar los propósitos teóricos y prácticos de la teoría de Marx, pero sin asumir la distinción entre valor y precio y sin limitarse a un concepto del trabajo en sentido abstracto y homogéneo. No me propongo aquí entrar en disputas técnicas sobre cuestiones de economía, sino indicar el lugar que ocupa el concepto de explotación en una concepción de la opresión.

La teoría de la explotación de Marx carece de un significado normativo explícito, a pesar de que el juicio sobre la explotación que sufren las trabajadoras y los trabajadores tiene en su teoría una clara fuerza tanto normativa como descriptiva (Buchanan, 1982, cap. 3). C. B. Macpherson (1973, cap. 3) reconstruye esta teoría de la explotación de manera más explícitamente normativa. La injusticia de la sociedad capitalista consiste en el hecho de que alguna gente ejerce sus capacidades bajo el control de otra gente, de acuerdo con los fines de esta gente y en su beneficio. A través de la propiedad privada de los medios de producción y de los mercados que asignan trabajo y capacidad para comprar bienes, el capitalismo transfiere sistemáticamente el poder de unas personas a otras, aumentando así el de estas últimas. De acuerdo con Macpherson, en este proceso de trasferencia de poderes la clase capitalista adquiere y mantiene la capacidad para extraer beneficios de las trabajadoras y trabajadores. No solo se transfieren poderes de estos últimos a los capitalistas, sino que también disminuyen los poderes de los trabajadores en proporción mayor a la cantidad de poder transferido, debido a que los trabajadores sufren privaciones materiales y pérdida de control, todo lo cual los priva de importantes elementos de autoestima. La

justicia, por consiguiente, requiere la eliminación de las formas institucionales que permiten y refuerzan este proceso de transferencia, y su reemplazo por formas institucionales que permitan a todas las personas desarrollar y usar sus capacidades en un modo que no prive a otras personas sino que les permita desarrollos y usos similares.

La idea central expresada en el concepto de explotación es, por tanto, que la opresión tiene lugar a través de un proceso sostenido de transferencia de los resultados del trabajo de un grupo social en beneficio de otro. La injusticia de la división de clases no consiste solo en el hecho distributivo de que alguna gente tenga una enorme riqueza mientras que la mayor parte tiene muy poco (cfr. Buchanan, 1982, págs. 44-49; Holmstrom, 1977). La explotación determina relaciones estructurales entre los grupos sociales. Las reglas sociales respecto de qué es el trabajo, quién hace qué y para quién, cómo se recompensa el trabajo y cuál es el proceso social por el cual las personas se apropian de los resultados del trabajo, operan para determinar relaciones de poder y desigualdad. Estas relaciones se producen y reproducen a través de un proceso sistemático en el cual las energías de las personas desposeídas se dedican por completo a mantener y aumentar el poder, categoría y riqueza de las personas poseedoras.

Muchas escritoras y escritores han sostenido de manera convincente que el concepto marxista de explotación es demasiado limitado para abarcar todas las formas de dominación y opresión (Giddens, 1981, pág. 242; Brittan y Maynard, 1984, pág. 93; Murphy, 1985; Bowles y Gintis, 1986, págs. 20-24). En particular, el concepto marxista de clase deja sin explicar importantes fenómenos de opresión sexual y racial. ¿Significa esto que la opresión sexual y racial no implica explotación y que deberíamos reservar categorías completamente distintas para estos tipos de opresión? ¿O puede el concepto de explotación ser ampliado para incluir otras formas en las que el despliegue de trabajo y energía de un grupo puede beneficiar a otros y reproducir una relación de dominación entre ellos?

No ha sido difícil para las feministas demostrar que la opresión de las mujeres consiste, en parte, en una transferencia, sistemática y no recíproca de poderes de las mujeres a los hombres. La opresión de las mujeres no consiste meramente en una desigualdad de estatus, poder y riqueza resultante de la práctica por la cual los hombres han excluido a las mujeres de las actividades privilegiadas. La libertad, poder, estatus y autorrealización de los hombres es posible precisamente porque las mujeres trabajan para ellos. La explotación de género tiene dos aspectos: la transferencia a los hombres de los frutos del trabajo material y la transferencia a los hombres de las energías sexuales y de crianza.

Christine Delphy (1984), por ejemplo, describe el matrimonio como una relación de clase en la que el trabajo de la mujer beneficia al hombre sin que haya una remuneración comparable. La autora pone de manifiesto que la explotación no radica en la clase de trabajo que las mujeres hacen en el hogar, ya que éste podría incluir varios tipos de tareas, sino en el hecho de que realicen ciertas tareas para alguien de quien dependen. Así, por ejemplo, en la mayor parte de los sistemas de producción agrícola del mundo los hombres llevan al mercado los bienes que las mujeres han producido, y casi siempre son los hombres quienes reciben el reconocimiento y a menudo los ingresos completos por este trabajo.

Con el concepto de producción sexual-afectiva, Ann Ferguson (1979; 1984; 1989, cap. 4) identifica otra forma de transferencia de energías de las mujeres a los varones. Las mujeres proporcionan a los hombres, las niñas y los niños, cuidado emocional, y a los hombres satisfacción sexual, y a cambio, como grupo, reciben de los hombres relativamente poco (cfr. Brittan y Maynard, págs. 142-148). La socialización de género de las mujeres hace que tendamos a estar más atentas que los hombres a la dinámica interactiva, y hace que las mujeres tengan una especial disposición para la empatía, así como para dar contención a los sentimientos de la gente y zanjar las tensiones interactivas. Tanto los hombres como las mujeres ven a las mujeres como quienes cui-

dan y se ocupan de su vida personal, y las mujeres a menudo se quejan de que cuando acuden a los hombres en busca de apoyo emocional no lo obtienen (Easton, 1978). Además, las normas de la heterosexualidad giran alrededor del placer masculino, y en consecuencia muchas mujeres obtienen poca satisfacción de su interacción sexual con los hombres (Gottlieb, 1984).

La mayor parte de las teorías feministas sobre la explotación de género se ha concentrado en la estructura institucional de la familia patriarcal. Más recientemente, sin embargo, las feministas han comenzado a explorar las relaciones de explotación de género que se establecen actualmente en el lugar de trabajo y a través del Estado. Carol Brown sostiene que dado que los hombres se han apartado de lo que concierne a la responsabilidad respecto de hijos e hijas, muchas mujeres han pasado a depender del Estado para la subsistencia debido a que continúan soportando la casi totalidad de la responsabilidad por la crianza de los hijos (Brown, 1981; cfr. Boris y Bardaglio, 1983; A. Ferguson, 1984). Esta situación crea un nuevo sistema de explotación del trabajo doméstico de las mujeres mediado por las instituciones del Estado, al que la autora llama patriarcado público.

En las economías capitalistas del siglo XX, los lugares de trabajo a los que cada vez más mujeres han ido entrando sirven como otro importante espacio de explotación de género. David Alexander (1987) sostiene que los trabajos típicamente femeninos implican tareas basadas en el género que requieren trabajo sexual y labores de crianza y educación, así como cuidar del cuerpo de los otros o zanjar las tensiones que pueda haber en el lugar de trabajo. De este modo, las energías de las mujeres se consumen en trabajos que suministran placer y bienestar a otras personas, generalmente hombres, y refuerzan su estatus; y estas tareas de camarera, oficinista, enfermera y otras similares vinculadas a la prestación de cuidados, todas basadas en el género, a menudo se desarrollan sin que se repare en ellas y sin que sean debidamente recompensadas.

Resumiendo, las mujeres son explotadas en el sentido marxista en la medida en que son trabajadoras asalariadas. Hay quien ha sostenido que el trabajo doméstico de las mujeres también representa una forma de explotación capitalista de clase en tanto se trata de un trabajo cubierto por los salarios que recibe una familia. Como grupo, sin embargo, las mujeres experimentan formas específicas de explotación de género en las cuales se consumen sus energías y su poder —a menudo sin que se repare en ello y sin que se sepa—, generalmente en beneficio de los hombres, liberándolos para que se ocupen de trabajos más importantes y creativos, reforzando su estatus o el ambiente que los rodea, o suministrándoles servicios sexuales o emocionales.

La raza es una estructura de opresión al menos tan básica como la clase o el género. ¿Existen, por tanto, formas específicamente racistas de explotación? No hay duda de que los grupos de raza en los Estados Unidos, especialmente los de las personas negras y latinas, son oprimidos a través de la sobreexplotación capitalista que resulta de un mercado de trabajo segmentado, que tiende a reservar a las personas blancas los puestos de trabajo cualificados, de remuneraciones altas y con organizaciones sindicales. No hay acuerdo sobre si dicha sobreexplotación beneficia a las personas blancas como grupo o si solo beneficia a la clase capitalista (véase Reich, 1981), y no pretendo entrar aquí en esta discusión.

Como sea que se responda a la pregunta acerca de la superexplotación de los grupos raciales, ¿es posible conceptualizar una forma de explotación que sea racialmente específica en analogía con las formas específicamente de género analizadas más arriba? Sugiero que la categoría de trabajo *de servir —menial labor*—* podría proporcionar una vía hacia dicha conceptualización. Por derivación, el «servir» designa el trabajo de los sirvientes. Dondequiera que haya ra-

---

* *N. de la T.:* Aunque este término se usa en la actualidad de manera más genérica, la expresión *menial labor* hace referencia a trabajos de escasa preparación intelectual, trabajos pesados, o los desarrollados en el ámbito doméstico por los sirvientes.

cismo existe la presunción, más o menos aceptada, de que los miembros de los grupos raciales oprimidos son o deberían ser sirvientes de quienes —o de algunos de quienes— se ubican en el grupo privilegiado. En la mayoría de las sociedades blancas racistas esto significa que mucha gente blanca tiene sirvientes domésticos de piel oscura o amarilla, y hoy en día en Estados Unidos subsiste una significativa estructuración racial del servicio doméstico privado. Pero gran parte del trabajo en el sector servicios de ese país se ha vuelto público: cualquiera que va a un buen hotel o a un buen restaurante puede tener sirvientes. Son sirvientes quienes a menudo asisten en las actividades diarias —y nocturnas— a los ejecutivos de negocios, funcionarios de gobierno y otros profesionales de alto nivel. En nuestra sociedad existe aún una fuerte presión cultural para ocupar los trabajos de sirviente —botones, portero, camarera, conductor, etc.— con trabajadores o trabajadoras negras y latinas. Estos trabajos conllevan una transferencia de energías a través de la cual los servidores refuerzan la categoría de los servidos.

Sin embargo, al hablar de trabajo de servir generalmente se hace referencia no solo al hecho de servir, sino también a un trabajo servil, no cualificado, mal pagado, carente de autonomía, en el cual una persona está sujeta a recibir órdenes de mucha gente. El trabajo de servir tiende a ser un trabajo auxiliar, instrumental al trabajo de otras personas que son las que reciben el principal reconocimiento por hacer el trabajo. Los obreros en una obra en construcción, por ejemplo, están sometidos a la voluntad de los soldadores, los electricistas, los carpinteros y otros trabajadores cualificados que reciben un reconocimiento por el trabajo hecho. Antiguamente, en los Estados Unidos la discriminación racial explícita reservaba el trabajo de servir para las personas negras, chicanas, indígenas y chinas, y el trabajo de servir aún tiende a vincularse a los trabajadores y trabajadoras negras y latinas (Symanski, 1985). Presento esta categoría del trabajo de servir en tanto forma de explotación racialmente específica como una categoría provisional que necesita ser explorada.

La injusticia de la explotación se entiende usualmente sobre la base de un modelo distributivo. Bruce Ackerman, por ejemplo, y aunque no ofrece una definición explícita del concepto, parece entender por «explotación» una distribución gravemente desigual de riqueza, ingresos y otros recursos, basada en los grupos y estructuralmente persistente (Ackerman, 1980, cap. 8). La definición de explotación de John Roemer es más limitada y rigurosa: «Un sujeto es explotado cuando la cantidad de trabajo incorporado a *cualquier* conjunto de bienes que pueda recibir en una distribución factible del producto neto de la sociedad es menor que el trabajo que él realizó» (Roemer, 1982, pág. 122). También esta definición desvía el núcleo conceptual, de las relaciones y procesos institucionales a los resultados distributivos.

Jeffrey Reiman sostiene que tal concepción distributiva de la explotación reduce la injusticia de los procesos de clase a una función de la desigualdad en las ventajas productivas que poseen las clases. De acuerdo con Reiman, este enfoque omite la relación de fuerzas entre capitalistas y trabajadores, el hecho de que el desigual intercambio en cuestión ocurre dentro de estructuras coercitivas que dan pocas opciones a las personas trabajadoras (Reiman, 1987; cfr. Buchanan, 1982, págs. 44-49; Holmstrom, 1977). La injusticia de la explotación radica en los procesos sociales que llevan a cabo una transferencia de energías de un grupo a otro para producir distribuciones desiguales, y en el modo en que las instituciones sociales permiten la acumulación por parte de pocas personas, al tiempo que limitan al resto de la gente. Las injusticias de la explotación no se eliminan a través de la redistribución de bienes, ya que mientras no se modifiquen las prácticas institucionalizadas y las relaciones estructurales, los procesos de transferencia volverán a crear una desigual distribución de beneficios. Hacer justicia donde hay explotación requiere reorganizar las instituciones y las prácticas de toma de decisiones, modificar la división del trabajo, y tomar medidas similares para el cambio institucional, estructural y cultural.

Cada vez más en los Estados Unidos la opresión racial tiene lugar en forma de marginación más que de explotación. Las personas marginales son aquéllas a las que el sistema de trabajo no puede o no quiere usar. No solo en los países capitalistas del tercer mundo, sino también en la mayor parte de las sociedades capitalistas de occidente, existe una subclase en crecimiento de gente confinada permanentemente a una vida de marginación social, que en su mayoría está marcada racialmente —gente negra o indígena en América Latina, y gente negra, india proveniente de oriente, europea del este o norafricana, en Europa.

Sin embargo, la marginación no es de ningún modo el destino solo de grupos racialmente marcados. En los Estados Unidos, una proporción vergonzosamente grande de la población es marginal: la gente mayor —y cada vez más la gente que no es muy mayor, pero que ha sido despedida de su trabajo y no puede encontrar uno nuevo—; la gente joven, especialmente negra o latina, que no puede encontrar su primer o segundo trabajo; muchas madres solteras y sus hijos e hijas; otra gente involuntariamente desempleada; mucha gente mental y físicamente discapacitada; gente indígena, especialmente aquellas personas que viven en reservas.

La marginación es tal vez la forma más peligrosa de opresión. Una categoría completa de gente es expulsada de la participación útil en la sociedad, quedando así potencialmente sujeta a graves privaciones materiales e incluso al exterminio. Las privaciones materiales que a menudo causan la marginación son sin duda injustas, especialmente en sociedades donde otras personas tienen de todo en abundancia. Las sociedades capitalistas avanzadas de nuestros días han reconocido, en principio, la injusticia de las privaciones materiales causadas por la marginación, y han dado algunos pasos para hacerle frente proporcionando subsidios y servicios de asistencia social. La continuidad de este estado de bienestar no está en absoluto asegurada, y en la mayor par-

te de las sociedades en las que existe un estado de bienestar, especialmente en los Estados Unidos, las redistribuciones de bienestar no eliminan el sufrimiento y las privaciones a gran escala.

Sin embargo, las privaciones materiales, que pueden ser enfrentadas a través de políticas sociales redistributivas, no agotan el alcance del daño causado por la marginación. Existen dos categorías de injusticia que van más allá de la distribución y que en las sociedades capitalistas avanzadas se asocian a la marginación. En primer lugar, la provisión de bienestar en sí misma produce nuevas injusticias al privar a quienes dependen de ella de los derechos y libertades que tienen otras personas. En segundo lugar, aun cuando las privaciones materiales sean mitigadas de alguna manera por el estado de bienestar, la marginación es injusta porque bloquea las oportunidades de ejercer las capacidades en modos socialmente definidos y reconocidos. Explicaré por separado cada una de estas categorías.

Tradicionalmente, el liberalismo ha afirmado el derecho de todo agente racional autónomo a una ciudadanía igual. El primer liberalismo burgués excluía explícitamente de la ciudadanía a todas aquellas personas cuya razón era cuestionable o no plenamente desarrollada, y a todas aquellas que no eran independientes (Pateman, 1988, cap. 3; cfr. Bowles y Gintis, 1986, cap. 2). De este modo, la gente pobre, las mujeres, las personas dementes o enfermas mentales y los menores quedaban explícitamente excluidos de la ciudadanía, y mucha de esta gente era alojada en instituciones diseñadas a imitación de la prisión moderna: asilos de pobres, manicomios, escuelas.

Hoy en día la privación de iguales derechos de ciudadanía que padecen las personas dependientes está levemente escondida bajo la superficie. Dado que dependen de instituciones burocráticas que les faciliten apoyo o servicios, las personas mayores, pobres o discapacitadas mentales o físicas están sujetas a un tratamiento paternalista, punitivo, degradante y arbitrario por parte de la gente y las políticas asociadas a las burocracias del bienestar. Ser dependiente en

nuestra sociedad implica estar legítimamente sujeta a la frecuentemente arbitraria e invasiva autoridad de quienes suministran servicios sociales, y de otros administradores públicos y privados que aplican reglas que la persona marginal debe acatar, ejerciendo además poder sobre sus condiciones de vida. En la tarea de satisfacer las necesidades de las personas marginadas, a menudo con la ayuda de disciplinas científico-sociales, los organismos de bienestar crean ellos mismos las necesidades. Las profesionales del servicio médico y social saben qué es bueno para las personas a las que sirven, y las propias personas marginales y dependientes no tienen el derecho de solicitar saber qué es bueno para ellas (Fraser, 1987a; K. Ferguson, 1984, cap. 4). Es así como dependencia implica en nuestra sociedad, como ha significado en todas las sociedades liberales, autorización suficiente para suspender los derechos básicos a la privacidad, el respeto y la elección individual.

A pesar de que en nuestra sociedad la dependencia produce condiciones de injusticia, en sí misma no es necesariamente opresiva. No podemos imaginar una sociedad en la que no existan personas que necesiten depender de otras al menos durante parte del tiempo: menores, gente enferma, mujeres que se recuperan de un parto, gente mayor que se ha vuelto frágil, deprimida o necesitada emocionalmente, tienen todas ellas el derecho moral a depender de otras personas para su subsistencia y sostén.

Una contribución importante de la teoría moral feminista ha sido el cuestionar la presunción, profundamente arraigada, de que el ser moral y la ciudadanía plena requieren que la persona sea autónoma e independiente. Las feministas han mostrado que esta presunción es inadecuadamente individualista y deriva de una experiencia específicamente masculina de las relaciones sociales, que valora la competencia y el éxito individual (véase Gilligan, 1982; Friedman, 1985). La experiencia de las mujeres respecto de las relaciones sociales, surgida tanto de las responsabilidades de cuidado doméstico típicas de las mujeres como del tipo de trabajo pagado que hacen muchas de ellas, tiende a reconocer la

dependencia como una condición humana básica (cfr. Hartsock, 1983, cap. 10). Mientras que en el modelo de la autonomía una sociedad justa daría a la gente —tanto como fuera posible— la oportunidad de ser independiente, el modelo feminista concibe la justicia como el reconocimiento de respeto y participación en la toma de decisiones, tanto a quienes son dependientes como a quienes son independientes (Held, 1987b). La dependencia no debería ser una razón para ser privada de la posibilidad de elección y respeto, y gran parte de la opresión que experimentan muchas personas marginales podría disminuir si prevaleciera un modelo de derechos menos individualista.

La marginación no deja de ser opresiva cuando se tiene refugio y comida. Mucha gente mayor, por ejemplo, tiene medios suficientes para vivir de manera confortable y sin embargo está oprimida en su estatus marginal. Aun en el caso de que se proporcionara a las personas marginales una vida confortable en términos materiales dentro del marco de instituciones que respetaran su libertad y dignidad, las injusticias de la marginación subsistirían bajo la forma de aburrimiento, inutilidad y falta de autoestima. La mayor parte de las actividades productivas y reconocidas de nuestra sociedad tienen lugar en contextos de cooperación social organizada, y las estructuras y procesos sociales que dejan a las personas fuera de la participación en dicha cooperación social son injustas. De modo que aunque la marginación implica claramente importantes cuestiones de justicia distributiva, conlleva además la privación de condiciones culturales, prácticas e institucionales, para el ejercicio de las capacidades en un contexto de reconocimiento e interacción.

El hecho de la marginación plantea cuestiones estructurales básicas de justicia, en particular cuestiones vinculadas a la conveniencia de la conexión entre la participación en actividades productivas de cooperación social, por un lado, y el acceso a los medios de consumo, por el otro. Dado que la marginación está aumentando sin que se vean signos de disminución, algunos análisis de política social han introducido la idea de un «salario social» como un ingreso asegu-

rado proporcionado por la sociedad, no vinculado al sistema de salarios. Sin embargo, la reestructuración de la actividad productiva con vistas a conseguir un derecho de participación, implica organizar alguna actividad socialmente productiva fuera del sistema de salarios (véase Offe, 1985, págs. 95-100), a través de trabajo público o de colectivos de autoempleo.

Carencia de poder

Como he indicado ya, la idea marxista de clase es importante porque ayuda a poner en evidencia la estructura de explotación: alguna gente tiene poder y riqueza porque se beneficia del trabajo de otra gente. Por esta razón, no comparto la afirmación que se hace a veces en el sentido de que un modelo tradicional de explotación de clase no consigue plasmar la estructura de la sociedad contemporánea. Sigue siendo un hecho que el trabajo de la mayoría de la gente aumenta el poder de un grupo relativamente pequeño de personas. La mayoría de los trabajadores y trabajadoras profesionales, a pesar de sus diferencias con los trabajadores no profesionales, no son, sin embargo, miembros de la clase capitalista. El trabajo profesional o bien conlleva transferencias a los capitalistas —producto de la explotación— o proporciona importantes condiciones para dichas transferencias. Es verdad que las trabajadoras y trabajadores profesionales están en una ambigua posición de clase toda vez que, como sostengo en el capítulo 7, ellas también se benefician de la explotación de las trabajadoras no profesionales.

Si bien es falso afirmar que la división entre la clase capitalista y la clase obrera ya no sirve para describir nuestra sociedad, es también falso decir que las relaciones de clase han permanecido iguales desde el siglo XIX. Una correcta concepción de la opresión no puede ignorar la experiencia de división social reflejada en la distinción coloquial entre la «clase media» y la «clase obrera», una división estructurada en base a la división social del trabajo entre profesio-

nales y no profesionales. Quienes son profesionales se encuentran en una situación de privilegio respecto de quienes no lo son, en virtud de su ubicación en la división del trabajo y del estatus que ella implica. Las personas no profesionales sufren una forma de opresión que se suma a la explotación, a la que llamo carencia de poder.

En los Estados Unidos, como en otros países capitalistas avanzados, la mayor parte de los trabajos no están organizados democráticamente, es rara la participación directa en las decisiones políticas, y la implementación de dichas políticas es por lo general jerárquica, imponiéndoseles las reglas a burócratas y ciudadanas. De este modo, la mayoría de la gente en estas sociedades no participa regularmente en la toma de decisiones que afectan a sus condiciones de vida y a sus acciones, y en tal sentido la mayoría de la gente carece de poder real. Al mismo tiempo, como sostuve en el capítulo 1, la dominación en la sociedad moderna se produce a través de los poderes ampliamente dispersos de muchos agentes que median en las decisiones de otros. Así, mucha gente tiene algo de poder en relación con las demás personas, a pesar de que carezca de poder para decidir políticas o resultados. Las personas carentes de poder son aquellas que carecen de autoridad o poder aun en este sentido de mediación, aquellas personas sobre las que se ejerce el poder sin que ellas lo ejerzan; los individuos carentes de poder se sitúan de tal modo que deben aceptar órdenes y rara vez tienen derecho a darlas. La carencia de poder designa también una posición en la división de trabajo y la posición social concomitante que deja a las personas pocas oportunidades para desarrollar y usar sus capacidades. Quien carece de poder tiene poca o ninguna autonomía laboral, dispone de pocas oportunidades para la creatividad y no utiliza casi criterios propios en el trabajo, no tiene conocimientos técnicos ni autoridad, se expresa con dificultad especialmente en ámbitos públicos o burocráticos, y no impone respeto. La carencia de poder designa las situaciones opresivas que Sennett y Cobb (1972) describen en su famoso estudio sobre los hombres de clase obrera.

Esta categoría que designa a quienes carecen de poder tal vez pueda describirse mejor de manera negativa: la persona que carece de poder no tiene la autoridad, estatus y sentido de sí misma que suelen tener quienes son profesionales. El estatus de privilegio de quienes son profesionales tiene tres aspectos, cuya ausencia determina la opresión de los no profesionales.

En primer lugar, conseguir y ejercer una profesión tiene un carácter expansivo, progresivo. Ser profesional normalmente requiere una educación universitaria y conseguir un conocimiento especializado que implica trabajar con símbolos y conceptos. Quienes son profesionales progresan primero al adquirir conocimientos técnicos, y luego a lo largo de los avances en la carrera profesional y de los ascensos de categoría. Por comparación, la vida de quienes no son profesionales carece de poder en el sentido de que le falta la orientación hacia el desarrollo progresivo de las capacidades y las fuentes de reconocimiento.

En segundo lugar, a pesar de que muchos profesionales tienen supervisoras y no pueden ejercer su influencia de manera directa en muchas decisiones ni pueden intervenir en las acciones de mucha gente, la mayoría de los profesionales, sin embargo, tiene una considerable autonomía en el trabajo del día a día. Además, los profesionales tienen generalmente algún grado de autoridad sobre otras personas, ya sea sobre otros trabajadores a los que supervisan, o sobre personal auxiliar, o sobre clientes. Los no profesionales, de la otra parte, carecen de autonomía, y tanto en su vida de trabajo como en su vida de consumidor-cliente, a menudo están bajo la autoridad de profesionales.

No obstante estar basada en la división de tareas entre trabajo «mental» y trabajo «manual», la distinción entre «clase media» y «clase obrera» designa una división que atañe no solo a la vida laboral, sino también a casi todos los aspectos de la vida social. En los Estados Unidos, profesionales y no profesionales pertenecen a culturas diferentes. Ambos grupos tienden a vivir en barrios separados o incluso en ciudades distintas, proceso éste mediado por organis-

mos de planificación, funcionarios de urbanismo y agentes inmobiliarios. Estos grupos suelen tener distintos gustos en la comida, la decoración, la vestimenta, la música y las vacaciones, y a menudo también diferentes necesidades sanitarias y educacionales. Los miembros de cada grupo socializan por lo general con otros miembros de la misma categoría social. A pesar de que a través de las generaciones se percibe alguna movilidad entre los grupos, generalmente las hijas e hijos de profesionales se convierten en profesionales y las hijas e hijos de no profesionales no lo hacen.

Así, en tercer lugar, los privilegios de quienes son profesionales se extienden más allá del trabajo para abarcar toda una forma de vida. A esta forma de vida la llamo «respetabilidad». Tratar a la gente con respeto es estar preparada para escuchar lo que otras personas tienen que decir, o hacer lo que ellas dicen porque tienen alguna autoridad, conocimiento técnico o influencia. En nuestra sociedad, las normas de respetabilidad están asociadas específicamente con la cultura profesional. La forma de vestir, la forma de hablar, los gustos, el porte de quienes son profesionales, denotan todos respetabilidad. En general, las profesionales esperan y reciben respeto de las demás personas. En restaurantes, bancos, hoteles, inmobiliarias y muchos otros lugares públicos, así como también en los medios de comunicación, las profesionales reciben por norma general un trato más respetuoso que las no profesionales. Por esta razón, las no profesionales que buscan un préstamo o un trabajo, o quieren comprar una casa o un coche, a menudo intentarán parecer «profesionales» y «respetables» en dichos ámbitos.

El privilegio de esta respetabilidad profesional aparece con claridad en la dinámica del racismo y el sexismo. En el trato diario las mujeres y hombres de color deben probar su respetabilidad. En un primer momento, los extraños con frecuencia no las tratan con una distancia o deferencia respetuosa. Sin embargo, una vez que la gente descubre que esta mujer o aquel puertorriqueño es una maestra colega de la escuela o un ejecutivo de negocios, a menudo se comportan de manera más respetuosa con ella o con él. Los hombres

blancos de clase obrera, por otra parte, a menudo son tratados con respeto hasta que se pone de manifiesto su estatus obrero. En el capítulo 5 exploraré más detalladamente los fundamentos culturales del ideal de respetabilidad y sus implicaciones opresoras.

He analizado aquí algunas injusticias asociadas a la carencia de poder: inhibición en el desarrollo de nuestras capacidades, falta de poder de toma de decisiones en la vida laboral, y exposición a un trato no respetuoso a causa del estatus. Estas injusticias tienen consecuencias distributivas, pero están fundamentalmente ligadas a la división del trabajo. La opresión de quienes carecen de poder pone en cuestión la división de trabajo que es común a todas las sociedades industriales: la división social entre quienes planifican y quienes ejecutan. Examino esta división más en detalle en el capítulo 7.

Imperialismo cultural

La explotación, la marginación y la carencia de poder se refieren todas ellas a relaciones de poder y opresión que tienen lugar en virtud de la división social del trabajo, es decir, de quién trabaja para quién, quién no trabaja, y cómo el contenido del trabajo define la posición institucional que una ocupa en relación con las demás personas. Estas tres categorías se refieren a las relaciones estructurales e institucionales que delimitan la vida material de las personas, incluyendo —aunque no restringido solo a ello— los recursos a que tienen acceso y las oportunidades concretas que tienen, o que no tienen, para desarrollar y ejercer sus capacidades. Estos tipos de opresión son una cuestión de poder concreto en relación con las demás personas, es decir, una cuestión de quién se beneficia a costa de quién, y quién es prescindible.

Teorías más recientes sobre movimientos de liberación de grupo, de manera más notoria las teorías sobre liberación feminista y liberación negra, también han resaltado una forma

bastante diferente de opresión que, siguiendo a Lugones y Spelman (1983), llamaré imperialismo cultural. Experimentar el imperialismo cultural es experimentar cómo los rasgos dominantes de la sociedad vuelven invisible la perspectiva particular de nuestro propio grupo al tiempo que estereotipan nuestro grupo y lo señalan como el otro.

El imperialismo cultural conlleva la universalización de la experiencia y la cultura de un grupo dominante, y su imposición como norma. Algunos grupos tienen acceso exclusivo o privilegiado a lo que Nancy Fraser (1987b) llama las vías de interpretación y comunicación de una sociedad. Como consecuencia, los productos culturales dominantes en la sociedad, es decir, aquellos que están más ampliamente diseminados, son expresión de la experiencia, valores, objetivos y logros de dichos grupos. Sin darse cuenta a veces de que lo hacen, los grupos dominantes proyectan sus propias experiencias como representativas de la humanidad como tal. Los productos culturales también son expresión de la perspectiva e interpretación de los grupos dominantes respecto de los hechos y elementos de la sociedad, incluyendo a otros grupos de la sociedad, en la medida en que consiguen alguna categoría cultural.

Sin embargo, el encuentro con otros grupos puede desafiar la pretensión de universalidad del grupo dominante. El grupo dominante refuerza su posición al someter a los otros grupos a los criterios de sus normas dominantes. En consecuencia, la diferencia entre mujeres y hombres, gente indígena —americana o africana— y gente europea, judíos y cristianos, homosexuales y heterosexuales, obreras y profesionales, es reconstruida en gran parte como desviación e inferioridad. Dado que solo las expresiones culturales del grupo dominante están ampliamente diseminadas, sus expresiones culturales se transforman en las expresiones normales o universales y, por tanto, las corrientes. Vista la normalidad de sus propias expresiones culturales y de su identidad, el grupo dominante construye las diferencias que exhiben algunos grupos como carencia y negación. Estos grupos son señalados como los «otros».

Quienes están culturalmente dominados experimentan una opresión paradójica, en el sentido de que son señalados conforme a los estereotipos y al mismo tiempo se vuelven invisibles. En tanto seres extraños, desviados, los individuos culturalmente imperializados están marcados por una esencia. Los estereotipos los confinan a una naturaleza que con frecuencia va ligada de algún modo a sus cuerpos, y que por tanto no puede ser fácilmente negada. Estos estereotipos permean la sociedad de tal modo que no se perciben como cuestionables. Del mismo modo que cualquiera sabe que la Tierra gira alrededor del Sol, cualquiera sabe que la gente gay es promiscua, que los indígenas son alcohólicos y que las mujeres son aptas para el cuidado de los niños. Los hombres blancos, por otra parte, en la medida en que están libres de señales de grupo, pueden ser individuos.

Quienes viven bajo el imperialismo cultural se hallan a sí mismas definidas desde fuera, colocadas, situadas por una red de significados dominantes que experimentan como proveniente de alguna otra parte, proveniente de personas que no se identifican con ellas, y con las que tampoco ellas se identifican. En consecuencia, las imágenes del grupo estereotipadas e inferiorizadas, que provienen de la cultura dominante, deben ser internalizadas por los miembros del grupo al menos en la medida en que éstos están obligados a reaccionar ante la conducta de otras personas influenciadas por dichas imágenes. Esta situación crea para quienes están culturalmente oprimidos la experiencia que W. E. B. du Bois llamó «doble conciencia», «esta sensación de vernos a nosotras mismas siempre a través de los ojos de otras personas, de medir nuestras almas con la vara de un mundo que nos contempla con divertido desprecio y lástima» (Du Bois, 1969 [1903], pág. 45). La doble conciencia surge cuando el sujeto oprimido se resiste a coincidir con estas visiones devaluadas, objetivadas, estereotipadas de sí mismo. Mientras el sujeto desea reconocimiento como humano, capaz de actuar, lleno de deseos y posibilidades, solo recibe de la cultura dominante la declaración de que está marcado, de que es diferente e inferior.

El grupo definido por la cultura dominante como desviado, como un otro estereotipado, *es* culturalmente diferente al grupo dominante, porque el estatus de ser otro crea experiencias específicas no compartidas por el grupo dominante, y porque los grupos culturalmente oprimidos también son a menudo socialmente segregados y ocupan posiciones específicas en la división social del trabajo. Los miembros de tales grupos expresan unos a otros sus experiencias e interpretaciones específicamente de grupo, desarrollando y perpetuando así su propia cultura. De este modo, la doble conciencia tiene lugar porque una descubre que es definida por dos culturas: una cultura dominante y otra subordinada. Dado que pueden afirmarse y reconocerse las unas a las otras como compartiendo experiencias y perspectivas similares en la vida social, las personas en los grupos culturalmente imperializados pueden a menudo mantener un sentido de subjetividad positiva.

El imperialismo cultural encierra la paradoja de experimentarnos como invisibles al mismo tiempo que somos señaladas como diferentes. La invisibilidad sobreviene cuando los grupos dominantes no reconocen la perspectiva implícita en sus propias expresiones culturales como una perspectiva más. Sucede a menudo que esas expresiones de la cultura dominante simplemente reservan poco lugar para la experiencia de otros grupos, mencionándolos o refiriéndose a ellos como mucho de modo estereotipado o marginal. Ésta es, por tanto, la injusticia del imperialismo cultural: que las experiencias e interpretaciones de la vida social propias de los grupos oprimidos cuentan con pocas expresiones que afecten a la cultura dominante, mientras que esa misma cultura impone a los grupos oprimidos su experiencia e interpretación de la vida social.

En varios de los capítulos que siguen examinaré más acabadamente las consecuencias del imperialismo cultural para la teoría y la práctica de la justicia social. El capítulo 4 se detiene en la afirmación de que el imperialismo cultural se produce en parte a través de la habilidad del grupo dominante para sostener que su perspectiva y experiencia es uni-

versal o neutral. Sostengo que en el ámbito político las apelaciones a la universalidad funcionan políticamente para excluir a aquellas personas consideradas diferentes. En el capítulo 5 rastreo los movimientos del imperialismo cultural, a través de las clasificaciones científicas que se hacen en el siglo XIX de algunos cuerpos como pervertidos o degenerados; describo cómo la desvalorización de los cuerpos de algunos grupos aún condiciona las interacciones cotidianas entre grupos, a pesar de nuestro éxito relativo en eliminar tales evaluaciones corporales de la conciencia discursiva. Finalmente, en el capítulo 6 me ocupo de los recientes esfuerzos realizados por quienes están culturalmente oprimidas para asumir la definición de sí mismas y dar un sentido positivo de la diferencia de grupo; sostengo que la justicia requiere que construyamos un espacio político para dicha diferencia.

Violencia

Por último, muchos grupos sufren la opresión de la violencia sistemática. Los miembros de muchos grupos viven con el conocimiento de que deben temer a los ataque casuales, no provocados, sobre su persona o propiedad, que no tienen otro motivo que el de dañar, humillar o destrozar a la persona. En la sociedad norteamericana las mujeres, las personas negras, asiáticas, árabes, los hombres gay y las lesbianas viven bajo tal amenaza de violencia, y en al menos algunas regiones también las personas judías, puertorriqueñas, chicanas y otras personas norteamericanas de habla hispana deben temer tal violencia. La violencia física contra estos grupos es sorprendentemente habitual. El centro de asistencia a mujeres violadas —*Rape Crisis Center*— estima que más de un tercio de las mujeres norteamericanas experimenta un ataque sexual o un intento de ataque sexual a lo largo de su vida. Manning Marable (1984, págs. 238-241) cataloga un gran número de incidentes de violencia racial y terror contra personas negras en los Estados Unidos que tu-

vieron lugar entre 1980 y 1982. El autor cita decenas de incidentes en los que se registraron muertes, golpes graves o violaciones a personas negras llevadas a cabo por oficiales de policía en servicio, y en los que el agente de policía implicado fue absuelto de todo delito. En 1981 hubo al menos quinientos casos documentados de violencia fortuita llevada a cabo por adolescentes blancos contra personas negras. La violencia contra hombres gay y lesbianas no solo es habitual, sino que se ha incrementado en los últimos cinco años. Si bien la frecuencia de ataques físicos a miembros de estos u otros grupos marcados sexual o racialmente es muy inquietante, incluyo también en esta categoría incidentes menos graves de acoso, intimidación o ridículo provocados simplemente con el propósito de degradar, humillar o estigmatizar a los miembros de un grupo.

Dada la frecuencia con que se suceden tales actos de violencia en nuestra sociedad, ¿por qué las teorías de la justicia normalmente guardan silencio al respecto? Pienso que la razón de ese silencio es que dichas teorías por lo general no toman tales incidentes de violencia y acoso como cuestiones de injusticia social. Ninguna teoría moral negaría que tales actos están muy mal. Pero al menos que todas las inmoralidades sean injusticias, podrían preguntarse: ¿por qué tales actos deberían interpretarse como síntomas de injusticia social? Los actos de violencia o pequeños acosos son cometidos por individuos en particular, a menudo extremistas, depravados o incapaces mentales, ¿cómo podría decirse entonces que estos actos impliquen la clase de cuestiones institucionales que he señalado justamente como materia de justicia?

Lo que hace de la violencia una cara de la opresión es menos el conjunto de actos particulares en sí, a pesar de que éstos son a menudo absolutamente horribles, que el contexto social que los rodea y que los hace posibles y hasta aceptables. Lo que hace de la violencia un fenómeno de injusticia social, y no solo una acción individual moralmente mala, es su carácter sistemático, su existencia en tanto práctica social.

La violencia es sistemática porque está dirigida a miembros de un grupo simplemente por ser miembros de ese grupo. Cualquier mujer, por ejemplo, tiene razones para temer ser violada. Con independencia de lo que un hombre negro haya hecho para evitar el peso de la marginación o la carencia de poder, vive sabiendo que está sujeto a ataques u hostigamiento. La opresión de la violencia consiste no solo en la persecución directa, sino en el conocimiento diario compartido por todos los miembros de los grupos oprimidos de que están *predispuestos* a ser víctimas de la violación, solo en razón de su identidad de grupo. El solo hecho de vivir bajo tal amenaza de ataque sobre sí misma o su familia o amigos priva a la persona oprimida de libertad y dignidad, y consume inútilmente sus energías.

La violencia es una práctica social. Es un hecho social reconocido que todos saben que sucede y que volverá a suceder. Está siempre en el horizonte de la imaginación social, aun para aquellos que no la llevan a cabo. De acuerdo con la lógica social imperante, algunas circunstancias «piden» tal violencia más que otras. La idea de violación se le ocurre a muchos hombres cuando recogen a una mujer haciendo autostop; la idea de acosar o molestar a un hombre gay en su habitación se le ocurre a muchos hombres heterosexuales *straight** que conviven en una residencia de estudiantes. A menudo muchas personas llevan a cabo la violencia juntas, especialmente cuando se produce un agrupamiento de varones. A veces quienes practican la violencia se ponen en campaña para buscar gente a la que luego golpear, violar o insultar. Este carácter reglado, social y a menudo premeditado hace de la violencia contra los grupos una práctica social.

---

* *N. de la T.:* La palabra inglesa *straight* —derecho, recto— denota la posición de género de quienes tienen conductas heterosexuales, del mismo modo que la palabra *gay* denota la condición de género de las personas homosexuales. Dado que en castellano no existe un vocablo equivalente y que —al contrario de lo que sucede con el término inglés *gay*— la palabra inglesa *straight* no es de uso común en el ámbito de habla hispana, en adelante se utilizará la palabra heterosexual, para hacer referencia también a la condición de género.

La violencia de grupo, además, se aproxima a la legitimidad, en el sentido de que es tolerada. A menudo quienes son observadores no se sorprenden ante la violencia porque es un hecho frecuente y se la ve como una posibilidad constante en el horizonte del imaginario social. Aun en el caso de que sean atrapados, quienes han perpetrado actos de violencia o acoso dirigidos a grupos, a menudo no reciben ningún castigo o reciben solo castigos leves; en este sentido la sociedad hace que sus actos sean aceptables.

Un aspecto importante de la violencia al azar, sistémica, es su irracionalidad. La violencia xenófoba difiere de la violencia de Estado o la represión perpetrada por las clases gobernantes. La violencia represiva se basa en motivos racionales, aunque sean motivos perversos: los gobernantes usan la violencia como una herramienta coercitiva para mantener su poder. Muchos escritos sobre la violencia racista, sexista u homofóbica intentan explicar sus motivaciones como un deseo por mantener los privilegios o poder de un grupo. No dudo de que el temor a la violencia a menudo funcione para mantener subordinados a los grupos oprimidos, pero no creo que la violencia xenófoba esté racionalmente motivada del modo en que lo está, por ejemplo, la violencia contra las personas en huelga.

Por el contrario, la violencia que acompaña a la violación, el maltrato, la matanza y acoso de mujeres, gente de color, gays y personas de otros grupos marcados, está motivada por el temor u odio hacia esos grupos. A veces el motivo puede ser el simple deseo de poder, de victimizar a esas personas marcadas como vulnerables, por el propio hecho social de que están sujetas a la violencia. Si esto es así, tal motivo es secundario en el sentido de que depende de una práctica social de violencia de grupo. El que las causas de la violencia se basen en el temor u odio hacia otras personas implica, al menos en parte, inseguridades por parte de quienes ejercen la violencia; su irracionalidad sugiere la presencia de procesos inconscientes. En el capítulo 5 analizaré la lógica que hace que algunos grupos provoquen odio y temor al ser definidos como cuerpos feos y repugnantes; pre-

sento un enfoque psicoanalítico que conecta el temor y el odio hacia algunos grupos con el temor a la pérdida de identidad. Creo que tales temores inconscientes dan cuenta de al menos una parte de la opresión que aquí he llamado violencia. Los mismos temores podrían también dar cuenta, en parte, del imperialismo cultural.

Más aún, el imperialismo cultural se cruza con la violencia. Quienes están bajo el influjo del imperialismo cultural podrían rechazar las pretensiones dominantes e intentar afirmar su propia subjetividad, o el hecho de su diferencia cultural podría poner en cuestión la pretensión de universalidad implícita en la cultura dominante. La disonancia generada por un desafío semejante a las pretensiones culturales hegemónicas puede ser también una fuente de violencia irracional.

La violencia es una forma de injusticia que la concepción distributiva de la justicia parece no poder captar. Ésta puede ser la razón de que las discusiones contemporáneas sobre la justicia rara vez la mencionen. He sostenido que la violencia dirigida a ciertos grupos está institucionalizada y es sistémica. En la medida en que las instituciones y las prácticas sociales alientan, toleran o permiten que se lleve a cabo la violencia contra miembros de grupos determinados, dichas instituciones y prácticas son injustas y deberían reformarse. Tal reforma podría requerir la redistribución de recursos o de posiciones sociales, pero en gran medida esto solo puede hacerse a través de un cambio en las imágenes culturales, en los estereotipos, y en la reproducción mundana de relaciones de dominación y aversión que está en los gestos de la vida cotidiana. En el capítulo 5 planteo estrategias para dicho cambio.

Aplicar los criterios

Las teorías sociales que construyen la opresión como un fenómeno unificado por lo general omiten a grupos que hasta quienes teorizan sobre la materia piensan que están opri-

midos, u omiten diversas maneras en las que los grupos son oprimidos. Las teorías sobre la liberación de la gente negra y las teorías feministas han sostenido de manera convincente que, por ejemplo, la reducción marxista de todas las opresiones a la opresión de clase omite muchas cosas acerca de la opresión específica de las personas negras y de las mujeres. Al pluralizar la categoría de opresión del modo explicado en este capítulo, la teoría social puede evitar los efectos de exclusión y simplificación que produce tal reduccionismo.

He evitado pluralizar la categoría en el modo en que lo han hecho otras teorías, construyendo una relación de sistemas de opresión separados para cada grupo oprimido: racismo, sexismo, clasismo, heterosexismo, discriminación de la gente mayor, etc. Existe un doble problema en considerar la opresión de cada grupo como una estructura o sistema particular y unificado. Por una parte, esta manera de concebir la opresión no logra dar cabida a las similitudes y superposiciones que se verifican en las formas de opresión de grupos diferentes. Por otra parte, dicha concepción representa falsamente la situación de todas las personas que son miembros de algún grupo como si fueran iguales.

He propuesto las cinco caras de la opresión —explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia— como la mejor manera de evitar tales exclusiones y reducciones. Dichas formas de opresión funcionan como criterios para determinar si individuos y grupos están oprimidos, más que como una teoría completa sobre la opresión. Creo que estos criterios son objetivos. Ellos proporcionan un medio para refutar la creencia de alguna gente de que su grupo está oprimido cuando no lo está, así como un medio para persuadir a otras personas de que un grupo está oprimido cuando dudan acerca de ello. Cada criterio puede ser operacionalizado; cada uno de dichos criterios puede ser aplicado a través de la evaluación de la conducta observable, las relaciones de estatus, las distribuciones, los textos y otros elementos culturales. No me hago ilusiones sobre la posibilidad de que dichas evaluaciones puedan ser valorati-

vamente neutras. A pesar de ello, estos criterios pueden servir como medio para evaluar la afirmación de que un grupo está oprimido, o para resolver las disputas sobre si un grupo está oprimido o en qué medida lo está.

La presencia de cualquiera de estas cinco condiciones es suficiente para decir que un grupo está oprimido. Pero distintos tipos de opresión de grupo muestran diferentes combinaciones de estas formas, así como lo hacen individuos distintos. Todos o casi todos los grupos que los movimientos sociales contemporáneos afirman que están oprimidos, soportan el imperialismo cultural. Las otras opresiones que experimentan pueden variar. La gente de clase obrera, por ejemplo, es explotada y carece de poder, pero si tiene trabajo y es blanca no experimenta la marginación ni la violencia. Los hombres gay, por su parte, no son explotados ni carecen de poder por el hecho de ser gays, pero experimentan de manera muy marcada el imperialismo cultural y la violencia. De manera similar, las personas judías y árabes, en tanto grupos, son víctimas del imperialismo cultural y la violencia, al tiempo que muchos miembros de estos grupos también soportan la explotación y la carencia de poder. La gente mayor es oprimida a través de la marginación y el imperialismo cultural, y esto sucede también con la gente discapacitada física o mentalmente. En tanto grupo, las mujeres están sujetas a la explotación en razón del género, a la carencia de poder, al imperialismo cultural y a la violencia. En los Estados Unidos el racismo condena a la marginación a muchas personas negras y latinas, y pone en situación de riesgo a muchas más, a pesar de que muchos miembros de estos grupos se libran de dicha condición; a menudo los miembros de estos grupos sufren las cinco formas de opresión.

El aplicar estos cinco criterios a la situación de los grupos hace posible comparar los tipos de opresión sin reducirlos a una esencia común o pretender que uno es más importante que otro. Se pueden comparar los diversos modos en que se presenta una forma particular de opresión en distintos grupos. Así, aunque los mecanismos del imperialismo

cultural a menudo son experimentadas de manera similar por grupos distintos, existen también importantes diferencias. Se pueden comparar las combinaciones de tipos de opresión que experimentan los grupos, o la intensidad de dichos tipos de opresión. De modo tal que con estos criterios se puede afirmar de manera verosímil que un grupo está más oprimido que otro sin reducir todas las opresiones a una única escala.

¿Por qué ciertos grupos están oprimidos del modo en que lo están? ¿Existen conexiones causales entre las cinco formas de opresión? Cuestiones causales o explicativas como éstas quedan fuera del alcance del presente análisis. Aunque considero que puede hacerse una teoría social general, toda explicación causal debe ser siempre particular e histórica. Por tanto, un relato explicativo de por qué un determinado grupo está oprimido del modo en que lo está debe rastrear la historia tanto como la estructura actual de relaciones sociales particulares. Dichas explicaciones históricas y estructurales concretas a menudo revelarán conexiones causales entre las distintas formas de opresión que experimenta un grupo. El imperialismo cultural en el que, por ejemplo, los hombres blancos hacen presunciones estereotipadas y se niegan a reconocer los valores de las personas negras o de las mujeres, contribuye a la marginación y la carencia de poder que padecen mucha gente negra y muchas mujeres. Pero el imperialismo cultural no siempre tiene estos efectos.

En los capítulos que siguen se examinarán las categorías explicadas aquí de diferentes modos. Los capítulos 4, 5 y 6 examinan los efectos del imperialismo cultural. Estos capítulos constituyen una defensa ampliada del argumento que sostiene que la práctica y la teoría política modernas universalizan de manera incorrecta las perspectivas del grupo dominante, y que prestar atención y afirmar las diferencias de los grupos sociales en el ámbito político es el mejor correctivo al imperialismo cultural. Los capítulos 7 y 8 también utilizan la categoría de imperialismo cultural, pero se centran más en las relaciones sociales de explotación y carencia de poder

CAPÍTULO III

La insurrección y la sociedad de bienestar capitalista

> Podría ser perfectamente que hubiera una ausencia de cuestiones públicas, pero esto no se debe a la ausencia de problemas o contradicciones, antagónicos o de otro tipo. Los cambios personales y estructurales no han eliminado problemas o cuestiones. Su ausencia en muchas discusiones es una condición ideológica, regulada en primer lugar por el hecho de que los intelectuales detecten y establezcan —o no— problemas como *cuestiones* potenciales para colectivos posibles de personas en el espacio público, y como *problemas* para diversos individuos.
>
> C. WRIGHT MILLS

Para la teoría crítica la reflexión normativa surge de un determinado contexto social, cuyos conflictos sociales y políticos la filosofía se propone analizar, clarificar y evaluar. Sin embargo, tal reflexión normativa, que tiene lugar en un contexto social situado, no es neutral con respecto a esos conflictos, sino que se dirige a las posibilidades de emancipación no realizadas latentes en las instituciones, y que son el objetivo de los movimientos sociales implicados en dichos conflictos.

La sociedad de bienestar capitalista es el contexto social en el que tiene lugar la mayor parte de la discusión sobre teorías de la justicia. En el presente capítulo sostengo que el paradigma distributivo de justicia es la formulación más importante del debate público mantenido en tales sociedades. Los procesos de pluralismo basado en los intereses de grupo restringen el conflicto público esencialmente a la distribución; las cuestiones relativas a la organización de la producción, las estructuras públicas y privadas de toma de decisiones, o los significados sociales que confieren estatus o refuerzan las desventajas, por el contrario, no se plantean. Esta restricción del debate público ha llevado a muchos escritores y escritoras a afirmar que la sociedad de bienestar capitalista está despolitizada. A través de la orientación al bienestar se construyen personas que son ciudadanas del mismo modo en que son clientes o consumidoras, y se quitan incentivos a su participación activa en la vida pública. Sostengo aquí que el paradigma distributivo de la justicia funciona ideológicamente en el sentido de reforzar la despolitización.

Sin embargo, la hegemonía de la definición del debate público en términos de bienestar capitalista no ha dejado de cuestionarse. Desde 1960, en la mayor parte de los países capitalistas de occidente los movimientos sociales insurgentes han cuestionado el hecho de limitar el debate público a la distribución, tal como sucede en el estado de bienestar, e intentaron politizar los procesos de adquisición y control de la propiedad, toma de decisiones, la producción cultural, las relaciones personales de la vida cotidiana y la organización del trabajo y los servicios sociales. Si bien los procesos de la sociedad de bienestar capitalista a veces logran contener las demandas insurgentes de los nuevos movimientos sociales dentro de los límites manejables del pluralismo basado en los intereses de grupo, estos movimientos a menudo sobrepasan dichos límites y proyectan un ámbito público democratizado y participativo. Centro en estos movimientos la base social de una concepción de la justicia que intenta reducir y eliminar la dominación y la opresión. La democra-

cia es tanto un elemento como una condición de la justicia social.

Los principios normativos de la sociedad de bienestar capitalista

Las instituciones de bienestar capitalistas tienden a suprimir las distinciones entre la esfera pública y la esfera de la actividad económica privada y empresarial. El Estado asume abiertamente la responsabilidad de gestionar y distribuir los beneficios de los procesos económicos. Al mismo tiempo, instituciones privadas tales como empresas, sindicatos y otras asociaciones comienzan a parecerse al Estado en cuanto a organización, poder y escalafón. Las instituciones y organismos del Estado, a su vez, asumen el carácter de empresas semiautónomas (cfr. Unger, 1974, págs. 175-176).

La sociedad corporativa de bienestar conlleva al menos tres principios importantes, que estaban claramente ausentes del anterior capitalismo liberal, más marcadamente guiado por el principio del *laissez-faire:* 1) el principio de que la actividad económica debería estar social o colectivamente regulada con el propósito de maximizar el bienestar colectivo; 2) el principio de que la ciudadanía implica tener derecho a que algunas necesidades básicas sean satisfechas por la sociedad, y que si los mecanismos privados fracasan el Estado tiene la obligación de instituir políticas dirigidas a satisfacer dichas necesidades; y 3) el principio de igualdad formal y procedimientos impersonales, en contraste con formas de autoridad más arbitrarias y personalizadas, y formas más coercitivas de inducir a la cooperación. Aunque estos principios han enfrentado algunos desafíos, al menos como principios siguen disfrutando de una amplia aceptación.

1. En una economía tan compleja e interdependiente como es la que resulta del conjunto de las modernas economías capitalistas, en las que la decisión de una persona o de una compañía puede afectar las actividades de tantas otras,

es totalmente irracional no someter las actividades económicas a algún tipo de control social. La mayor parte de los países de Europa occidental están comprometidos con alguna forma de planificación económica dirigida por el Estado. A pesar de que en los Estados Unidos la coordinación y regulación económica está menos centralizada y es menos explícita, existe una considerable aceptación de la regulación estatal de la economía. Como han mantenido algunas críticas, dicha coordinación económica y la regulación estatal de los países capitalistas de occidente distan mucho del «socialismo progresivo», dado que su propósito explícito es la promoción de condiciones óptimas para la acumulación privada de capital. No obstante, esta regulación de la sociedad de bienestar capitalista tiene un valor positivo en la medida en que confirma la expectativa de que la actividad económica esté bajo algún control público general, visto que las ciudadanas y los ciudadanos dependen de las condiciones económicas para su sustento y bienestar.

A pesar de la retórica contemporánea en contrario, el principal beneficiario del gran estado en el capitalismo avanzado es la empresa privada, la cual se ha vuelto inextricablemente dependiente del Estado para su continuo bienestar. El Estado crea instituciones y desarrolla políticas explícitamente dirigidas a promover los intereses a largo plazo de la acumulación de capital. Con este fin, los gobiernos federales y a veces los locales regulan el sistema económico a través de la política fiscal, la política monetaria, las políticas arancelarias y de comercio exterior, los pagos de la deuda, los subsidios al campo y a las empresas y la regulación de sus propios niveles de gasto. Cada vez más el Estado asume la organización y los costes de educar y preparar las fuerzas de trabajo que necesita la empresa privada, así como los costes de investigación y desarrollo. La mayor parte de la infraestructura de transportes y comunicaciones, así como otros servicios de infraestructura necesarios para una eficiente producción y distribución están pagados, mantenidos y a menudo administrados por el Estado. El Estado asume una gran responsabilidad al cargar con los costes so-

ciales de la producción —tales como el control de la polución—, que pueden perjudicar el sistema de beneficios de otras empresas. Además, en la sociedad corporativa de bienestar el Estado es el principal consumidor de los productos de la empresa privada, en forma de bienes militares, provisiones para sus numerosos organismos y oficinas, vivienda, carreteras y otras obras públicas, etc.

2. El principio según el cual el Estado tiene la obligación de satisfacer las necesidades cuando fracasan los mecanismos privados puede ser más controvertido que el primero, pero es sin embargo ampliamente aceptado en todas las sociedades capitalistas avanzadas. Antes de que se desarrollaran las instituciones del estado de bienestar, los únicos derechos de ciudadanía eran los derechos políticos formales del liberalismo, tales como la protección de las libertades, los derechos de debido proceso e igualdad ante la ley, el derecho de voto, el derecho a desempeñar un cargo, etc. El estado de bienestar promulga una concepción de los derechos económicos, o derechos de recepción, como derechos ciudadanos. Incluso en los momentos en los que se implementan políticas de austeridad y el clima político pone en peligro los servicios sociales que satisfacen diversas necesidades, persiste un compromiso verbal de satisfacer las necesidades de subsistencia. El proyecto de ley de Gramm-Rudman para equilibrar el presupuesto, aprobado por el Congreso de los Estados Unidos en 1985, por ejemplo, exceptuó algunos de los programas de ayuda más básicos, tales como el AFDC* y los bonos de comida, de los recortes automáticos que el proyecto autorizaba.

La actividad del estado de bienestar opera también para beneficiar a ciudadanas y ciudadanos particulares, y contribuye a su supervivencia y calidad de vida. Programas tales como el de pensiones, salario de desempleo, servicio médico,

---

* *N. de la T.:* El AFDC *(Aid to Families with Dependant Children)* es un programa de ayuda a las familias con hijos o hijas menores de edad, implementado en los Estados Unidos.

ayudas a la vivienda, y ayudas en dinero, intentan satisfacer las necesidades de algunas ciudadanas y ciudadanos. Ciertos aspectos de la política fiscal de los Estados Unidos durante los últimos treinta años han tenido el efecto de redistribuir el ingreso de las clases medias y altas hacia la gente pobre, a pesar de que las reformas fiscales recientes han revertido esta tendencia. Las propias clases medias se han beneficiado de préstamos para estudiantes universitarios y exenciones fiscales para las hipotecas sobre la vivienda. Las ayudas a la educación y la formación profesional, así como la aplicación de la legislación sobre igualdad de oportunidades, crean trabajadoras y trabajadores capacitados para tener un empleo y en cierta medida se proponen eliminar la discriminación racial y sexual. Más aún, los organismos estatales, provinciales y municipales proveen de un amplio sector de empleos, y han sido especialmente importantes para ampliar las oportunidades de trabajo profesional de las personas negras, latinas, indígenas y mujeres. La regulación sobre la calidad de los productos proporciona un importante grado de protección para el consumidor.

Estos dos aspectos de la actividad estatal en la sociedad corporativa de bienestar —la ayuda a la acumulación de capital y la satisfacción de las necesidades de las ciudadanas y ciudadanos particulares— se refuerzan mutuamente. Los programas para la satisfacción de necesidades se deben pagar a través de los ingresos provenientes de los impuestos, y requieren por tanto una economía en expansión. Así, bajo las condiciones de la empresa privada los programas de bienestar social necesitan de la regulación estatal de la economía, tanto como de la ayuda en infraestructura. Los programas de educación y formación benefician a los individuos que forman parte de ellos, pero también benefician a las corporaciones y organismos que contratan a esos individuos.

3. La sociedad capitalista de bienestar se propone también realizar los valores de igualdad formal y procedimentalismo, en contra de formas más arbitrarias y personalizadas de autoridad, y formas más coercitivas de inducir a la

cooperación. Grandes organizaciones burocráticas dirigen la mayor parte de la actividad colectiva en dichas sociedades. Las burocracias se distinguen de otras formas de organización social en que operan conforme a reglas impersonales que se aplican de la misma manera a todos los casos. Idealmente, las personas en dichas burocracias tienen o no un determinado estatus, privilegios, poder o autonomía, en virtud de su posición en la división del trabajo y no en virtud de ningún atributo de nacimiento, conexiones familiares, etc. De acuerdo con los valores de la organización burocrática, los puestos de la administración deberían ser asignados de acuerdo al mérito. Estas conquistas de la burocracia implican un desarrollo positivo e importante en la historia de la organización social. Digo esto a pesar de las nuevas formas de dominación que propicia la organización burocrática y que analizaré más adelante.

Las instituciones y prácticas del estado de bienestar ayudan a preservar las instituciones capitalistas de dos maneras. Estructuralmente, estas instituciones y prácticas ayudan a crear condiciones favorables para la producción y la acumulación, ayudan a proporcionar una fuerza de trabajo especializada, y amplían los mercados de bienes a través de las ayudas estatales directas al consumo y a las ganancias, suministradas a consumidores privados. Las políticas del estado de bienestar tienen importantes funciones legitimadoras desde el punto de vista político, incentivando las lealtades de la gente al sistema en la medida en que éste le proporciona algo material o, al menos, la continua y verosímil promesa de algo material.

No es incompatible con esta visión funcionalista general del estado de bienestar el afirmar que su aparición es progresista, y recordar que la mayor parte de las políticas del estado de bienestar surgieron de la intensa lucha del pueblo contra la gente rica y poderosa. Las políticas de ayuda que existen hoy en los Estados Unidos, por ejemplo, no hubieran tenido lugar si los movimientos de masas no hubieran formulado sus demandas al Estado y a la sociedad, reclamando a menudo cambios mucho más radicales de los

que consiguieron. Como sostienen Piven y Cloward (1982), estas luchas populares, y las reformas a que dieron lugar, redujeron de manera significativa el aislamiento de las cuestiones económicas respecto de la acción política, que había prevalecido en el siglo XIX. Tampoco es incongruente insistir en que, por una parte, deberían combatirse activa y vigorosamente los esfuerzos dirigidos a reducir las medidas de bienestar promovidas por el Estado aunque, por otra parte, el diseño de las instituciones capitalistas de bienestar debería modificarse de manera que éstas no contribuyeran a la dominación y la opresión.

LA DESPOLITIZACIÓN DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA DE BIENESTAR

En general, la sociedad capitalista de bienestar es más humana que la sociedad capitalista que autoriza la «mano invisible» sin ningún tipo de regulación social de la inversión, la calidad de los productos o las condiciones de trabajo, y sin prever ayudas sociales para las personas mayores, pobres o enfermas. Sin embargo, al tiempo que un mayor volumen de actividad económica privada es regulado por las políticas públicas, la esfera pública se vuelve cada vez más despolitizada (véase Habermas, 1987, págs. 343-356). El conflicto social, así como la discusión social, se limitan en gran medida a las cuestiones distributivas, mientras que las cuestiones de fondo relativas a la organización y objetivos de la producción, los puestos y procedimientos de toma de decisiones y otras cuestiones institucionales de este tipo no se cuestionan. El pluralismo basado en los intereses de grupo funciona como el vehículo para resolver los conflictos sobre la distribución, un proceso que resulta injusto y despolitizado (Cohen y Rogers, 1983, cap. 3).

Conforme a lo que sostienen muchas y muchos analistas, las reformas del *New Deal* comenzaron a institucionalizar los conflictos de clase y este proceso se completó en los primeros años 50. En este sistema capitalista de bienestar

los capitalistas encontraron una vía de acuerdo con los trabajadores. La empresa y el Estado accederían a las demandas de derechos de negociación colectiva, más tiempo libre, mejores sueldos, seguridad social y beneficios para los desempleados, así como a medidas similares para mejorar la vida material y la seguridad de la gente trabajadora. A cambio, los trabajadores y trabajadoras perderían el derecho a demandar una reestructuración de la producción, a controlar los objetivos y dirección de las empresas o de la economía en su conjunto y a ejercer control comunitario sobre la administración de servicios. En lo sucesivo, el conflicto social quedaría limitado a la competencia respecto de cuotas distributivas del producto social total. Todo el mundo estaría de acuerdo en que el crecimiento económico es el principal objetivo del gobierno y del mundo de los negocios. Con el propósito de hacer lo más grande posible la tarta social sobre cuya distribución tendrían que discutir, el gobierno y los empresarios iban a tener la autoridad para hacer todo aquello que juzgaran necesario para promover dicho crecimiento.

Este pacto para limitar el conflicto a la distribución, sin cuestionar las estructuras de producción y toma de decisiones, tuvo lugar tanto en el sector privado como en el estatal. En el sector privado, después de la Segunda Guerra Mundial los sindicatos estuvieron implícitamente de acuerdo en restringir sus demandas a cuestiones distributivas —salarios, horas, beneficios, vacaciones— y no sacar a colación cuestiones como las condiciones de trabajo, el control del proceso de producción o las prioridades de inversión (Bowles y Gintis, 1982; 1986, cap. 2). La regulación estatal de la negociación colectiva ha reforzado este acuerdo implícito, no permitiendo casi que se introdujeran en la agenda de negociación cuestiones relativas a los procedimientos y la organización laboral.

Tanto en el gobierno federal como en el gobierno de los estados, las cuestiones de políticas públicas se limitan en gran medida a la asignación de recursos y la provisión de servicios sociales, bajo el imperativo de promover el crecimiento económico de las empresas. El conflicto tiene lugar

respecto de un reducido número de cuestiones distributivas, tales como: ¿es necesario que suban los impuestos para reducir el déficit?, ¿deberían las personas ricas pagar una proporción más alta de impuesto a las ganancias que otras personas?, ¿deberían los fondos públicos destinarse a misiles MX, o a viviendas y carreteras?, ¿qué asignaciones generarán más trabajo? Los objetivos fundamentales del Estado se fijan dentro de la estructura ya existente de poder, propiedad y derechos, y no se someten a discusión. «Las políticas públicas han estado orientadas siempre a determinar la mejor forma de distribuir el excedente con vistas al consumo individual y colectivo, antes que a la cuestión más fundamental de evaluar cuál es la mejor manera de controlar el proceso para la satisfacción de las necesidades sociales y la realización de todas las potencialidades de los seres humanos» (Smith y Judd, 1984, pág. 184).

La limitación del conflicto y de las políticas públicas a cuestiones distributivas, en el marco del imperativo de crecimiento acordado, aparece de manera sobresaliente en las políticas locales. En la mayor parte de los municipios opera efectivamente una alianza entre políticos, empresarios y burócratas para canalizar los intereses expresados por la ciudadanía a través de un sistema de uso del terreno limitado por el imperativo de promover la inversión (Elkin, 1987; Logan y Molotch, 1987, cap. 3). Como explicaré en el capítulo 8, las propias ciudades resultan despojadas de poderes, transformándose en poco más que entes suplicantes en el estado de bienestar y el mundo de las empresas.

Al restringir el conflicto y la discusión política a cuestiones distributivas, la sociedad capitalista de bienestar define a las ciudadanas y ciudadanos fundamentalmente como clientes-consumidores. A diferencia del capitalismo temprano, que funcionaba a base de bajos salarios y austeridad para la clase obrera, el capitalismo del estado de bienestar requiere altos niveles de consumo para mantener en funcionamiento la maquinaria de crecimiento. La publicidad de las empresas, los medios de comunicación de la cultura popular y las políticas del gobierno confabulan para fomentar

que las personas se piensen a sí mismas esencialmente como consumidoras, para que focalicen sus energías en los bienes que desean y evalúen la actuación de sus gobiernos teniendo en cuenta si las provee adecuadamente de bienes y servicios (Habermas, 1987, pág. 350; Walzer, 1982). Esta vinculación con la ciudadanía guiada por la noción de cliente-consumidor, privatiza a la ciudadana, haciendo que los objetivos de control popular y participación sean difíciles o incluso carezcan de sentido.

En la sociedad capitalista de bienestar, los procesos de pluralismo basado en el interés de grupo son el vehículo para la resolución de los conflictos políticos relativos a las distribuciones. Las ciudadanas y ciudadanos que se comportan como clientes-consumidores y los agentes corporativos se organizan para promover intereses específicos y recibir así bienes por parte del Estado —el *lobby* del petróleo, los defensores de las personas sin hogar, los intereses del transporte, el *lobby* de los médicos, los defensores del consumidor, etc. Los nuevos programas de gobierno a menudo crean grupos de interés allí donde no existían con anterioridad. El juego político se define en analogía con el mercado. Diversos intereses compiten entre sí para obtener las lealtades de la gente, y quienes consiguen la mayor cantidad de miembros y de dinero tienen una ventaja en el mercado para presionar por la legislación, regulaciones y distribución del dinero de los impuestos. Los distintos intereses deben competir entre sí por recursos limitados y por la atención de legisladoras y políticos, de manera que a veces los intereses se alían y negocian entre sí para obtener ventajas mutuas. De acuerdo con la teoría pluralista, las políticas del gobierno y la asignación de recursos son el resultado de estos procesos de competencia y negociación entre los grupos de interés.

Quienes critican la teoría y la práctica del pluralismo basado en los intereses de grupo alegan que el sistema promueve la injusticia distributiva. En la competencia entre grupos de interés algunos grupos, especialmente los de empresas, comienzan con grandes recursos y organización, lo

cual les posibilita representar mejor sus intereses. En la negociación, por tanto, a menudo los resultados favorecen a quienes gozan de estas ventajas. No obstante estar de acuerdo con esta crítica, quiero centrarme aquí en cómo el pluralismo basado en los intereses de grupo también despolitiza la vida pública.

En el proceso de resolución de conflictos, el pluralismo basado en los intereses de grupo no diferencia entre la afirmación de los intereses egoístas y las reivindicaciones normativas de justicia o derechos. La disputa en torno a las políticas de gobierno son solo una competición entre distintos reclamos, y «vencer» depende de que logremos poner a los otros de nuestra parte, haciendo tratos y alianzas con ellos, y haciendo cálculos estratégicos y efectivos sobre cómo y a quién efectuar los reclamos. No se vence intentando persuadir a la gente de que nuestro reclamo es justo. Este cínico sistema a menudo fuerza a los movimientos que reclaman justicia, tales como el movimiento por los derechos civiles o el movimiento por la igualdad de derechos, a identificarse meramente como uno más de los grupos de interés. Quienes creen en la justicia de la igualdad de derechos para las mujeres deben formar grupos de presión con el fin de obtener lo que quieren, y estar preparadas para hacer tratos y negociar.

Este proceso que hace que las reivindicaciones normativas de justicia se deban traducir en egoístas reivindicaciones de deseos, no cuenta con el elemento de la deliberación pública que es característico de lo político (Arendt, 1958; Michelman, 1986; Sunstein, 1988; Elkin, 1987, cap. 7). Un ámbito público politizado resuelve el desacuerdo y toma las decisiones escuchando las reivindicaciones y razones de cada uno, aportando cuestiones y objeciones, y desplegando nuevas formulaciones y propuestas hasta que se pueda llegar a una decisión.

Cuando cada agente u organización actúa para promover sus propios intereses específicos a través de las vías que proporcionan los organismos de gobierno —que rara vez son de conocimiento público y mucho menos son motivo de

discusión pública—, entonces el resultado es una vida pública fragmentada. En estos casos no existe un foro dentro de la esfera pública de discusión y conflicto, donde la gente pueda examinar la totalidad de los modelos de justicia o equidad producidos por tales procesos (Howe, 1982; Barber, 1984, cap. 3). Tampoco es posible cuestionar a través de la discusión pública las estructuras básicas, los presupuestos, limitaciones y procedimientos de toma de decisiones que dan lugar a los modelos distributivos, ya que en su mayor parte tales elementos no son realmente públicos. Además, plantear estas cuestiones requiere una perspectiva más comprensiva que la que permite la fragmentación del pluralismo basado en los intereses de grupo, ya que hace falta conocer la relación entre lo que quieren los distintos intereses y las consecuencias colectivas de su consecución simultánea.

De hecho, la política basada en los intereses de grupo deja fuera de la participación directa y pública en la toma de decisiones a los ciudadanos y ciudadanas individuales, y a menudo las mantiene en la ignorancia respecto de las propuestas discutidas y las decisiones tomadas. Los ciudadanos y ciudadanas no pueden expresar sus demandas o participar en las discusiones políticas excepto como partes organizadas alrededor de algún programa estatal específico o de algún interés. Dado que las políticas no se dirigen a las personas como tales sino a las personas constituidas en tanto partes de un todo, como contribuyentes, consumidoras del servicio médico, padres o madres, trabajadoras, residentes de una ciudad, etc., calcular qué podría resultar en última instancia beneficioso para una persona en particular resulta incoherente (Janowitz, 1976, cap. 4). Bajo estas circunstancias no es sorprendente que las ciudadanas a menudo sean apáticas respecto de la política.

Finalmente, y tal vez sea esto lo más importante, la estructura de toma de decisiones basada en los intereses de grupo presentes en la sociedad capitalista de bienestar despolitiza porque las decisiones a menudo se toman en privado. La creciente regulación pública de la actividad privada, económica y social, determina la existencia de organismos

públicos orientados hacia ciertos intereses que a menudo trabajan diariamente junto a los representantes de los intereses privados. El resultado es lo que Alan Wolfe (1977) llama el «estado franquicia», diseñar una autoridad estatal a la medida de los grupos de interés institucionalizados.

En este sistema de pluralismo basado en los intereses de grupo la mayor parte de las decisiones en materia de políticas públicas se fraguan en las operaciones cotidianas de estos organismos del Estado, que reciben con su creación por parte del poder legislativo o ejecutivo amplios poderes para formular y ejecutar regulaciones. La mayor parte de estas políticas se elaboran a través de procesos complejos e informales que tienen lugar dentro de los organismos públicos, y entre los organismos públicos y las organizaciones empresariales —u otras organizaciones privadas—, que tienen intereses específicos involucrados en dichas políticas así como el poder e influencias suficientes para conseguir el acceso a los organismos públicos (véase Lowi, 1969, especialmente caps. 3 y 4). Generalmente estas decisiones políticas se toman medio secretamente y es así como las decisiones sustantivas de la sociedad corporativa de bienestar están despolitizadas. En palabras de Claus Offe:

> Si la política tiene que ver con el desarrollo de visiones sobre el orden justo de la vida social, y con el conflicto entre distintas visiones respecto de tal orden, entonces, dada esta situación de mediación bloqueada, es solo una leve exageración decir que experimentamos una situación en la que la política y el Estado se han separado la una del otro (Offe, 1984, pág. 173).

Dos décadas atrás Theodore Lowi (1969) sostuvo que este desfase significaba que efectivamente gran parte de la actividad gubernamental ya no estaba sujeta al imperio de la ley. Los cuerpos legislativos constituyen uno de los pocos foros para la discusión pública de las políticas de gobierno. Sin embargo, la mayoría de las políticas en vigor puestas en marcha por el gobierno en la sociedad capitalista de bienes-

tar no son leyes, sino regulaciones establecidas por los cargos directivos de los organismos públicos, a menudo sin que medie ninguna discusión pública. Es cierto que es necesaria la acción legislativa para crear muchos organismos, y el que éstos sigan existiendo —así como el alcance de su actividad— se decide en las legislaturas a través de las disposiciones presupuestarias. Sin embargo, las propuestas de creación de nuevos organismos y programas, así como las propuestas de financiación, se resuelven en negociaciones mantenidas entre los organismos y sus aliados privados.

La función ideológica del paradigma distributivo

Las ideas funcionan ideológicamente, tal como entiendo este término, cuando representan el contexto institucional en el que surgen como naturales o necesarias. De tal modo, las ideas se anticipan a la crítica de las relaciones de dominación y opresión, y relegan posibles acuerdos sociales más emancipatorios. En el contexto de la sociedad capitalista de bienestar, el paradigma distributivo de justicia funciona ideológicamente en este sentido.

Sostengo que el predominio de un paradigma distributivo entre las teorías de justicia de la filosofía contemporánea puede explicarse, al menos en parte, por el hecho de que en la sociedad capitalista de bienestar las cuestiones distributivas dominan la discusión política (cfr. Heller, 1987, pág. 155). Esta orientación teórica concuerda bien con nuestras intuiciones toda vez que predominan las cuestiones relativas a la distribución del ingreso, la asignación de recursos y la concesión de posiciones de poder. El paradigma distributivo refleja, y a veces justifica, el compromiso tentativo y tenue de la sociedad capitalista de bienestar de satisfacer las necesidades básicas y regular la actividad económica con vistas al bien común. La concepción individualista posesiva de la naturaleza humana que, como sostuve en el capítulo 1, subyace al paradigma distributivo, se corresponde con el contexto social de la sociedad capitalista de bienestar, que

construye la ciudadanía fundamentalmente en torno a la idea de que las personas son clientes-consumidoras (cfr. Taylor, 1985).

Al afirmar esto no quiero decir que las teorías distributivas de la justicia necesariamente reflejen o ratifiquen las distribuciones existentes y los intereses que las sustentan. Por el contrario, el paradigma distributivo domina el discurso filosófico contemporáneo en parte porque muchas teóricas y teóricos creen que hay una injusticia distributiva considerable en las actuales sociedades capitalistas de bienestar. Dentro de los límites del paradigma distributivo, muchas teorías de la justicia defienden principios cuya aplicación lleva implícita la crítica a tales condiciones sociales.

El pluralismo basado en los intereses de grupo, al operar dentro de los confines de las cuestiones distributivas, perpetúa, como hemos visto, una vida pública despolitizada que fragmenta la vida social y privatiza la relación de la ciudadanía con el Estado. Dicho pluralismo desincentiva la deliberación pública sobre las decisiones colectivas, especialmente sobre los objetivos de gobierno, o la organización de las instituciones y las relaciones de poder. De este modo, el despolitizado proceso de formación de políticas de la sociedad capitalista de bienestar hace que sea difícil visualizar las reglas y prácticas institucionales, así como las relaciones sociales que sustentan la dominación y la opresión, y mucho menos desafiarlas.

Como sostuve en el capítulo 1, una ceguera similar aflige al paradigma distributivo de justicia. Al centrarse en la distribución, las teorías de la justicia generalmente no someten a evaluación las cuestiones relativas al poder de toma de decisiones, la división del trabajo y la cultura. Estas cuestiones a menudo son más básicas que las distribuciones, hasta el punto de que condicionan causalmente las distribuciones. El paradigma distributivo asume implícitamente una ontología social atomista y estática, mientras que una ontología que incluyera las relaciones y procesos captaría mejor muchos aspectos de la dominación y la opresión.

No es el paradigma distributivo de justicia el que pro-

duce ese tipo de ciudadana como cliente-consumidora despolitizada, característico de la sociedad capitalista de bienestar. La hegemonía de este paradigma, sin embargo, refuerza la unidimensionalidad del discurso político contemporáneo y la función de contención a la que sirve. Dado que refleja los procesos de pluralismo basado en los intereses de grupo —los que a su vez resultan hipostasiados como la temática propia de la justicia en general—, el paradigma distributivo funciona para legitimar dichos procesos, así como para despolitizar la vida pública que ellos incentivan. En la medida en que las perspectivas predominantes presentes en las teorías de la justicia no evalúan las estructuras institucionales que determinan el contexto y las condiciones de distribución, impiden la crítica a las relaciones de poder y a la cultura de la sociedad capitalista de bienestar. En este sentido refuerzan la dominación y la opresión e impiden que la imaginación política conciba instituciones y prácticas más emancipatorias.

Una aproximación teórica y crítica de la justicia debe comenzar con la constatación de que cualquier teoría normativa o social está y debe estar condicionada por el contexto histórico y social particular en el que se formula. Así, mi afirmación en el sentido de que el paradigma distributivo funciona ideológicamente no presupone que teorizar sobre la justicia pueda ser una tarea neutral o independiente respecto de condiciones sociales particulares. Rodeada necesariamente por las instituciones y relaciones sociales ya existentes, la teorización normativa puede ser defensora o crítica respecto de estas últimas o incluso, en algunos casos, tal vez pueda asumir una postura que combine ambas actitudes. A pesar de que la sociedad capitalista de bienestar es menos opresora en algunos aspectos que algunas otras sociedades, contiene muchas estructuras de dominación y opresión que la filosofía política debería detectar y criticar. Algunas de dichas estructuras tienen su origen en las burocracias corporativas y de bienestar.

LA SOCIEDAD REGLADA Y LAS NUEVAS FORMAS DE DOMINACIÓN

Tal como la defino en el capítulo 1, la dominación consiste en la presencia de condiciones institucionales que impiden a la gente participar en la determinación de sus acciones o de las condiciones de sus acciones. La sociedad capitalista de bienestar crea específicamente nuevas formas de dominación. Cada vez más las actividades del trabajo y la vida cotidiana están bajo el control burocrático racionalizado, haciendo que la gente esté sujeta a la disciplina de las autoridades y los expertos en muchos ámbitos de la vida.

Por burocracia entiendo un sistema que define y organiza los proyectos sociales como objeto del control técnico. La burocracia extiende el objeto de la razón técnica o instrumental más allá del mundo natural hasta abarcar el ámbito de la acción y la interacción humana coordinada. La razón burocrática toma los fines de la acción como dados —sea que se trae de producir una bomba, realizar el censo o llevar comida a una zona afectada por el hambre— y determina cuáles son los medios más eficientes para la realización de dichos fines. Dado que la definición de los fines siempre está fuera del sistema específicamente burocrático, y visto que el sistema de medios se desarrolla en el ámbito de una ciencia técnica que afirma estar exenta de valores, la organización burocrática está ampliamente despolitizada, es decir, que su actividad no se considera el producto de decisiones con carga valorativa (Keane, 1984, cap. 2).

En la visión progresista de muchas personas revolucionarias y reformistas sociales del siglo XIX y principios del XX, tanto en Europa oriental y occidental como en los Estados Unidos, la burocratización se concibió como la forma de eliminar la dominación, especialmente la dominación de clase. La formalización que encierra la burocracia a menudo ha sido llamada a transformar los sistemas tradicionales de poder, en los que un agente está arbitrariamente facultado para obligar a otro a que se someta a los dictados de su voluntad. Así, la producción agrícola colectivizada reemplazó el

dominio de los cosacos, los sistemas de gestión empresarial reemplazaron el dominio de los jefes-dueños, el gobierno administrativo de la ciudad reemplazó el dominio de la maquinaria partidista de los patriarcas, y el derecho de familia junto a los organismos de servicios sociales reemplazaron en parte el dominio del marido-padre.

En las formas tradicionales de dominio quienes dominan ejercen su poder de acuerdo con sus deseos, valores o fines particulares. Quien domina tiene derecho a esperar obediencia porque es soberano, y no necesita dar ninguna otra razón. La administración burocrática reemplaza esta soberanía personal con el imperio de la ley y los procedimientos. Para cada área de su actividad la burocracia desarrolla reglas formales y explícitas, que son impersonales en el sentido de que deben ser respetadas por quien sea que ocupe el puesto o realice las actividades que tales reglas describen. Así, la burocracia introduce la universalización o generalización de la actividad social o cooperativa.

Al definir un proyecto cooperativo como el objeto del control técnico, la burocracia descubre el camino objetivamente mejor para llevar a cabo ese proyecto, no con vistas a los fines personales de alguien, sino con vistas a los fines de la organización o del proyecto en sí. De este modo, la burocracia desarrolla una minuciosa división del trabajo; define las posiciones en base a una jerarquía de autoridad en la que cada posición está sujeta a reglas, y el cambiar de posición está regulado por un sistema formal meritocrático.

Sin embargo, al formalizar la acción colectiva a través de reglas y procedimientos explícitamente articulados, se la separa del examen y el compromiso normativos. Las decisiones y las acciones se evaluarán menos conforme a si son correctas o justas que de acuerdo a su validez legal, es decir, de acuerdo a si se corresponden con las reglas y siguen los procedimientos adecuados. Esta desconexión entre la racionalidad legal y la racionalidad normativa constituye el significado de la despolitización burocrática (véase Habermas, 1987, págs. 307-310).

Junto a la administración burocrática de los proyectos

cooperativos se desarrolla para quienes están involucrados en dicha administración una nueva concepción del significado y responsabilidades del trabajo, esencialmente la ética de la profesionalidad. La profesionalización despolitiza la actividad laboral en la medida en que el trabajador o la trabajadora considerada individualmente ya no tiene que determinar los fines de la actividad. En la medida en que el trabajo se profesionaliza, las trabajadoras y trabajadores se ven a sí mismos siguiendo los procedimientos de una disciplina ética y científica, que puede ser la medicina, la catalogación de libros o el cuidado de menores, para la que reciben una preparación formal. Las estrictas reglas explícitas o implícitas prohíben a las profesionales involucrar en el trabajo deseos o compromisos personales, o dejarse influenciar en el desempeño de sus tareas por sentimientos personales respecto de otras personas. Quienes son profesionales subordinan sus caprichos o deseos personales al esfuerzo de grupo, y tienen como valor más importante el normal funcionamiento de la organización y la realización de sus objetivos. La ética profesional incorpora una noción fuerte de lealtad, tanto hacia quienes practican nuestra profesión como hacia nuestra organización.

Hay muchas ventajas que se derivan de regularizar las prácticas de la cooperación social guiadas por normas y procedimientos formalizados, y de desarrollar disciplinas profesionales. Aunque en las organizaciones burocráticas cambiar las reglas es a menudo más difícil de lo que era cambiar a los dominadores en las sociedades tradicionales, sigue siendo mejor que las personas estén sujetas a regulaciones formalizadas —que, al menos en principio, pueden conocer y prever— y no que estén sujetas a los caprichos a menudo arbitrarios y egoístas de dominadores individuales. Sin embargo, como han sostenido muchos y muchas estudiosas de la sociedad corporativa de bienestar, la expansión de la administración burocrática sobre cada vez más espacios del trabajo y de la vida trae aparejadas nuevas experiencias de dominación.

La sociedad corporativa de bienestar nos enfrenta con la

ironía de un sistema de producción, distribución y servicios que depende de la cooperación pormenorizada entre millones de personas, la mayor parte de las cuales no tiene participación en la determinación de sus acciones o de las condiciones de sus acciones. La mayoría de las personas en dichas sociedades no carecen de poder, en el sentido que describo en el capítulo 2; muchas tienen algo de autonomía en su trabajo, alguna autoridad institucionalizada sobre otras personas, alguna posición que merece al menos una cuota mínima de respeto. Sin embargo, incluso las personas relativamente capacitadas están sujetas a estructuras de dominación. Estas personas se conciben a sí mismas como sujetas a la autoridad no recíproca de otras personas. Ven sus acciones limitadas por imperativos estructurales o burocráticos que a menudo se presentan como el resultado de decisiones no tomadas por nadie en particular, a la vez que parecen servir a los intereses de un conjunto específico de agentes. Las personas experimentan la dominación burocrática no solo en tanto trabajadoras, sino también como clientes y consumidoras sujetas a reglas en cuya formulación no participaron, y que están hechas en gran medida para la conveniencia del proveedor o de los organismos involucrados antes que para la conveniencia de los consumidores.

Los trabajos administrativos de las empresas están estructurados jerárquicamente, de manera que la mayor parte de quienes trabajan en ellos están subordinadas a la autoridad de otras personas. Si la gente tiene poder para tomar decisiones, dicho poder se ejerce generalmente sobre las acciones de otras personas y no sobre las propias acciones. Esta estructura de autoridad jerárquica restablece la dominación personal que se pretendía haber eliminado con la organización burocrática. Esto es así toda vez que, aunque la burocracia explícitamente formaliza reglas y procedimientos, no puede eliminar las elecciones individuales y subjetivas (Unger, 1974, págs. 169-171). Quienes dirigen divisiones o departamentos, por ejemplo, generalmente tienen un amplio margen de discrecionalidad en la elaboración, interpretación, aplicación e imposición de las reglas de acuerdo

con su interpretación particular de los fines de la organización y con su elección de prioridades.

El propio universalismo y las características formales de las reglas burocráticas producen dentro de la burocracia una experiencia de dependencia personal y sumisión necesaria a una voluntad arbitraria. El formalismo de las reglas, tanto como el hecho de que sean universales e impersonales, se supone que protegen a las personas de la arbitrariedad de los caprichos y de los gustos o antipatías personales, es decir, toda persona será tratada del mismo modo, impersonal e imparcialmente, y no se deberá tener en cuenta ningún valor en particular. Pero las personas que aplican las reglas impersonales deben emitir juicios sobre cómo se aplican dichas reglas a cada caso en particular. Por su propia naturaleza, la reglas formales y universales no tienen ningún mecanismo automático para su aplicación a casos particulares, y los sentimientos, valores y percepciones particulares de quienes toman las decisiones son tomados necesariamente en consideración cuando se aplican tales reglas.

Como desarrollaré más detalladamente en el capítulo 7, la cuestión no es que los valores personales sustantivos sean tenidos en cuenta en la toma de decisiones burocráticas cuando en realidad no deben ser tenidos en cuenta; por el contrario, el que valores sustantivos particulares entren a formar parte de las decisiones es inevitable y es parte de lo que normalmente se entiende por toma de decisiones. Sin embargo, la ideología científica de la administración burocrática pretende eliminar de las decisiones todo tipo de valores particulares. ¿Cómo se valida esta ideología burocrática? Generalmente, la justicia de la toma de decisiones basada en una estructura jerárquica se justifica apelando a que cualquier profesional con el conocimiento adecuado y actuando imparcialmente terminaría adoptando la misma decisión. Sin embargo, y dado que de hecho los juicios personales inevitablemente entran a formar parte de muchas decisiones importantes, las personas subordinadas se experimentan a sí mismas como sujetas a la voluntad arbitraria de un cargo superior de quien dependen personalmente. De este modo, la

vida dentro de la burocracia se transforma en la vida dentro una pavorosa mansión de «alta administración» y juegos «desquiciados». Para evitar la amplia gama de juicios subjetivos que los cargos superiores pueden emitir respecto de las subordinadas y subordinados, las burocracias instituyen a menudo métodos minuciosos, formalizados y «objetivos», de supervisión y vigilancia. Sin embargo, estos métodos solo ayudan a incrementar la sensación de dominación, dado que por lo general aplican reglas más detalladas a la conducta y actuación de las personas subordinadas, y también en la aplicación de estas reglas intervienen inevitablemente juicios subjetivos (cfr. Lefort, 1986).

La dominación en la sociedad corporativa de bienestar se extiende más allá del trabajo abarcando muchos ámbitos de la vida cotidiana. En el fenómeno al que Habermas se refiere como la «colonización del mundo de la vida», tanto el estado como los organismos privados someten a clientes y consumidores a engranajes de microautoridad. Clientes y consumidores se someten a la autoridad de hospitales, escuelas, universidades, organismos de la seguridad social, oficinas estatales, bancos, restaurantes de *fast-food,* y otras innumerables instituciones. Quienes son funcionarias o empleados de estas instituciones no sólo prescriben gran parte de la conducta de clientes o consumidores dentro de las instituciones, sino que, lo que es tal vez más importante, a través de disciplinas científico-sociales, gerenciales o de marketing, definen para clientes o consumidoras la forma y significado de las necesidades que las instituciones se proponen satisfacer (Habermas, 1987, págs. 362-363; cfr. Fraser, 1987a; Laclau y Mouffe, 1984, págs. 161-163). La colonización del mundo de la vida significa que las actividades de la vida que antes estaban sujetas a normas de tradición, a la acción espontánea o a decisión colectiva, se convierten en mercancías o caen bajo el control de las instituciones del Estado, pasando a ser así actividades normalizadas, universalizadas y estandarizadas (cfr. K. Ferguson, 1984).

Dentro de la sociedad corporativa de bienestar las personas a menudo no cuestionan estas formas de dominación

y despolitización, en parte porque ellas parecen ser el precio por el confort material que la mayor parte de la gente tiene. Las personas que no gozan de confort material es aún menos probable que cuestionen la autoridad de las instituciones que definen su conducta y sus necesidades, porque estas personas dependen de dichas instituciones más que otras personas. Otros dos fenómenos legitiman la estructura de la sociedad corporativa de bienestar y hacen difícil el cuestionar sus formas de dominación: la ideología de la especialización y la esperanza de movilidad social y profesional.

En la sociedad corporativa de bienestar el conocimiento es poder. La despolitización de la vida pública triunfa aparentemente porque la mayoría de la gente está convencida de que las cuestiones de legislación, producción y planificación son demasiado complicadas para ser comprendidas, excepto por quienes son expertos o expertas en asuntos fiscales, legales o de administración de empresas. Conforme con la ideología de la especialización sólo quienes entienden de una materia tienen derecho a mandar, porque son amos de la objetiva y valorativamente neutral disciplina a aplicar en el área de la vida social en cuestión, de modo que sus decisiones son necesarias y correctas (Bay, 1981, páginas 65-67; cfr. Habermas, 1987, pág. 326). El gobierno de especialistas pretende trascender la política, y afirma que no conlleva la sumisión de algunas personas a la voluntad de otras. Con el gobierno de especialistas parece que asistimos al fin de la ideología y alcanzamos la organización científica en la vida social. Es por tanto difícil para la gente cuestionar a doctoras, trabajadores sociales, ingenieras, estadísticos, economistas, analistas de empleo, urbanistas, y a la miríada de otras especialistas cuyos juicios determinan sus acciones o las condiciones de sus acciones.

Dentro de las organizaciones burocráticas la ideología del mérito funciona de la misma manera. Una profesional adquiere el derecho a mandar a más personas en la medida en que desarrolla una mayor especialización en su profesión, conforme al juicio de aquellas personas que ya han sido designadas como expertas. El hacer carrera es por tanto otro

mecanismo legitimador de la sociedad corporativa de bienestar (Habermas, 1975, págs. 74-78). Cuando existe un compromiso con un principio de igualdad de oportunidades, cuando las vías de promoción son claras, y cuando los criterios de mérito se aplican imparcialmente, entonces las personas ascienden en la jerarquía de autoridad de manera proporcional a su capacitación. Los subordinados y subordinadas aceptan la estructura jerárquica y la autoridad de sus superiores porque ellas mismas tienen legítimas esperanzas de ascender a posiciones de mayor autoridad. La carrera de méritos contribuye a la privatización de la vida social. Antes que cuestionar colectivamente la legitimidad de la autoridad de las expertas y expertos, la gente que está haciendo carrera fija la atención ante todo en su propio ascenso. De hecho, una condición necesaria para dicho ascenso es no politizar las decisiones sea que provengan de la organización en cuestión o de la administración general. En el capítulo 7 me ocuparé de mostrar el carácter ideológico de los principios de mérito presupuestos tanto en la especialización como en la idea de hacer carrera.

En el capítulo 1 sostuve que hablar de poder distributivo y redistributivo tiene poco sentido porque el poder no es un bien a ser distribuido. Este repaso rápido a las experiencias de dominación más típicas de la sociedad corporativa de bienestar debería bastar para ver que el problema no se puede describir como un caso de monopolio de poder a ser resuelto con una redistribución del mismo. El paso de caciques a burócratas implica una difusión así como una proliferación del poder. Sin duda, en las jerarquías burocráticas contemporáneas alguna gente tiene más poder que otra, en el sentido de autoridad para dar órdenes o tomar decisiones. Muchas otras personas, como he señalado, carecen de poder. Pero tanto el poder como la dominación dentro de estas organizaciones a gran escala dependen de la cooperación de una multitud de gente. La mayor parte de la gente que vive en la sociedad y está fuera de estas organizaciones también siente los efectos de dominación de este mundo reglado de la vida. Solamente una democratización de las instituciones

corporativas de bienestar que introduzca procedimientos de discusión y toma de decisiones colectivas acerca de los fines y los medios podrá dar a la gente algún control sobre sus acciones. La democratización es menos fructífera si se la concibe como una redistribución del poder que si se la concibe como una reorganización de las reglas para la toma de decisiones. Más adelante en este capítulo sostendré que la democracia es elemento y condición de la justicia social no solo en las instituciones de gobierno, sino, en principio, en todas las instituciones.

LA INSURRECCIÓN Y LA REPOLITIZACIÓN DE LA VIDA PÚBLICA

La despolitización de la sociedad capitalista de bienestar tiene éxito solo si se pueden contener ciertas contradicciones estructurales. En primer lugar, hay una contradicción fiscal. El sistema capitalista de bienestar cuenta con programas de gobierno para impulsar la acumulación privada y mantener altos niveles de consumo. Sin embargo, estas funciones estatales requieren importantes gastos por parte del Estado, y el dinero debe venir de alguna parte. El cometido de lograr niveles máximos de acumulación privada está en pugna con las necesidades del estado de bienestar (Offe, 1984, cap. 6; cfr. Gough, 1979). A medida que aumenta la crisis fiscal generada por esta contradicción, los objetivos de la actividad del Estado pueden ser cuestionados de manera más explícita.

En segundo lugar, existe una contradicción en el hecho de que cada vez más ámbitos de la vida cotidiana están bajo un control humano racionalizado y dirigido, y al mismo tiempo dicho control sigue estando despolitizado. Dado que la política conserva ideales formales de democracia, en la medida en que las esferas sociales sean objeto del alcance de las políticas del Estado, es más probable que la gente demande una discusión pública seria sobre tales políticas (Habermas, 1975; 1987, págs. 354-368; Offe, 1984, cap. 7).

En el contexto de estas contradicciones de la sociedad capitalista de bienestar, desde los años 60 diversas campañas y movimientos de insurrección han reaccionado a la dominación y colonización de esta vida regulada. Tomo el término insurrección de Michael Walzer:

> La insurrección es el reclamo que los servicios burocráticos hacen posible, en lugar de sustituir la toma de decisiones locales. Más aún, es la expresión de una nueva dialéctica que niega las definiciones convencionales de la buena conducta y busca transformar la «utilidad» de la burocracia de bienestar en el punto de partida de una nueva política de resistencia y autodeterminación (Walzer, 1982, pág. 152).

Las campañas y movimientos de insurrección tienen lugar dentro de la sociedad capitalista de bienestar, al margen de las instituciones burocráticas o a través del diseño de nuevos espacios sociales nunca imaginados por sus reglas. Tales campañas y movimientos son a menudo espontáneos, aunque no desorganizados, con sentido de la limitación, de los límites de un acto, de un propósito particular o de un ámbito particular. La insurrección a menudo conlleva el dramático espíritu del ataque rápido en el corazón de la bestia —brujas arrojando sangre seca sobre las revistas pornográficas, sacerdotes destrozando la punta de un misil Trident. Pero la insurrección también describe el pulso actual de la sociedad y la organización de masas a la que muchos escritores y escritoras se han referido como los «nuevos movimientos sociales».

De acuerdo con Jean Cohen y Andrew Arato (1984), lo nuevo acerca de estos movimientos sociales de insurrección es el hecho de que se limiten a sí mismos. A diferencia de lo que ha sucedido en otros momentos de este siglo con los movimientos marxistas o con los movimientos sociales y democráticos de oposición, los nuevos movimientos sociales son particularistas y están orientados a cuestiones más específicas que globales. A diferencia de los movimientos políticos radicales de tiempos anteriores, su objetivo general-

mente no es hacerse con el poder estatal y transformarlo; buscan en cambio limitar el poder estatal y corporativo para hacer retroceder los límites de su influencia mercantilizante y burocratizante. Dichos movimientos intentan liberar la vida social de la influencia colonizante del estado de bienestar y la burocracia corporativa, para crear formas institucionales alternativas y una discusión independiente.

Los movimientos de insurrección explotan y amplían la esfera de la sociedad civil (Habermas, 1981; Cohen, 1985), el espacio entre los individuos y las familias, por un lado, y entre el Estado y las grandes instituciones corporativas, por el otro. La sociedad civil encierra, en palabras de Maria Markus, «toda la red de las asociaciones y organizaciones voluntarias y particulares (es decir, no omnicomprensivas), junto a los instrumentos autónomos de formación de opinión, articulación y opresión, que se diferencian tanto del Estado como de las instituciones propias de la economía» (Markus, 1986, pág. 441). En los Estados Unidos, éste es un vasto campo de vida social que incluye organizaciones religiosas, escuelas y universidades, muchos pequeños negocios, muchos organismos y organizaciones sin ánimo de lucro, y una enorme diversidad de organizaciones de voluntariado, así como publicaciones y otros medios de comunicación que están asociados con dichas organizaciones o expresan sus puntos de vista.

En respuesta a la dominación que ejercen las burocracias corporativas y de bienestar sobre la vida cotidiana, el principio de las organizaciones insurrectas no es la unificación sino la proliferación. Las insurrecciones contemporáneas son locales y heterogéneas, y coexisten como movimiento sin la unidad de un programa común o una organización central. La más reciente forma de manifestación del movimiento pacifista en los Estados Unidos, por ejemplo, consiste en una fantástica variedad de organizaciones y grupos de afinidad con diversas identidades —feminista, cristiana, socialista, ecologista, etc.—, que utilizan un conjunto de tácticas mixtas —teatro de guerrillas, negociación legislativa, desobediencia civil no violenta, marchas y

cadenas de cartas. Tal heterogeneidad genera a veces conflictos respecto de cuáles deberían ser los objetivos y la posición política de estos movimientos.

No obstante el hecho de que estos nuevos movimientos sociales presionen a menudo para que se lleven a cabo ciertas asignaciones específicas de los recursos del Estado, su principal propósito —al menos en el momento de su formación y fortalecimiento— no es distributivo. Dichos movimientos se centran en cuestiones más comprensivas, relativas al poder de toma de decisiones y la participación política. A menudo intentan no tanto extender el alcance de los servicios de bienestar del Estado, sino oponerse a la invasión de casi todos los ámbitos de la vida social por parte de la burocracia tanto pública como privada (Habermas, 1981; 1987, págs. 392-396). La mayoría de estos movimientos se centra en cuestiones de opresión y dominación; generalmente buscan la democratización de las instituciones y las prácticas, sometiéndolas a un control popular más directo. Estas campañas y movimientos de insurrección podrían dividirse en tres grandes categorías: 1) aquellas que cuestionan las estructuras de toma de decisiones y el derecho de las personas poderosas a ejercer su voluntad; 2) aquellas que organizan servicios autónomos; y 3) los movimientos de identidad cultural.

1. Algunas insurrecciones contemporáneas efectivamente cuestionan las prerrogativas de los funcionarios y funcionarias gubernamentales y corporativas para tomar decisiones que afectan a una gran cantidad de gente de acuerdo con prioridades burocráticas privadas, de lucro o eficiencia (cfr. Luke, 1987). Desde principios de los años 70, el movimiento en defensa del medio ambiente ha cuestionado la prerrogativa de las compañías privadas para producir todo lo que quieran y como quieran. Este movimiento ha logrado que una gran cantidad de gente tome conciencia sobre los peligros que corre el medio ambiente, y en alguna medida hasta ha tenido éxito en conseguir que la legislación regule la actividad de las empresas y modifique las prácti-

cas corporativas. Ante el panorama de numerosas fábricas que han cerrado en el transcurso de los últimos diez años, ha crecido un movimiento que intenta limitar el poder de las corporaciones privadas para cerrar e irse de una ciudad sin previo aviso. A pesar de que hubo un intervalo en las protestas contra la política exterior después de la guerra de Vietnam, a partir de principios de los años 80 una insurrección ciudadana constante ha cuestionado los objetivos del gobierno de los Estados Unidos y sus derechos para tomar decisiones que afectan al resto del mundo, especialmente a América central y al sur de África.

El movimiento contra la energía nuclear representa, creo, el movimiento de insurrección que ha tenido el éxito más sorprendente en el cuestionamiento de lo que hasta entonces había sido tomado como un hecho, como un *fait accompli*. Desde la iniciativa «bombas para la paz» de Eisenhower, al final de los años 50, una enorme cantidad de recursos y proyectos públicos y privados se han dedicado a construir centrales de energía nuclear. El movimiento contra la energía nuclear cuestionó la totalidad de los presupuestos que la mayor parte de la clase dirigente daba por válidos sobre la energía, insistiendo en que la idea misma de energía nuclear es una mala alternativa social, y realizando ocupaciones bien organizadas de los lugares con centrales nucleares existentes o proyectadas, en las que participaban a veces miles de personas. Estas acciones de protesta perfeccionaron la teoría y la práctica de los «grupos de afinidad», que para muchos movimientos de protesta posteriores se han transformado en un modelo de toma disciplinada de decisiones democráticas. El modelo de organización que representa el grupo de afinidad ilustra bien la diferencia entre el principio de proliferación y el de unificación. Los grupos de afinidad son relativamente autónomos y se caracterizan por los distintos principios que constituyen su afinidad, tales como la perspectiva política, el género, la edad, la religión o el barrio, y en muchas ocasiones decenas de grupos de afinidad distintos han planificado y puesto en marcha exitosamente acciones conjuntas de protesta.

Desde finales de los sesenta han brotado en todos los Estados Unidos movimientos sociales urbanos que cuestionan la estructura de toma de decisiones del gobierno local. Los movimientos sociales urbanos han pedido mayor participación ciudadana en los proyectos de desarrollo y en muchas ciudades crearon organizaciones de barrio para demandar estructuras más participativas (Clavel, 1986). Algunos movimientos urbanos han cuestionado directamente la fuerza atomizadora del pluralismo basado en los intereses de grupo que pone el énfasis en el consumo individual, y han pedido en cambio la creación de instituciones que posibiliten un consumo más colectivo (Castells, 1983, cap. 32).

Una primavera en la que se alzó el ardor de la protesta al aproximarse la votación sobre la ayuda a los contras nicaragüenses, Jean Kirkpatrick advirtió en un discurso que la política exterior no puede hacerla la ciudadanía, sino que debe decidirse entre personas expertas. La mayoría de las insurrecciones que han cuestionado las prerrogativas del poder oficial para la toma de decisiones también han intentado desmitificar la ideología de la especialización. Los grupos de la comunidad que cuestionan la decisión de construir una planta para el tratamiento de desechos peligrosos, o de cosntruir una central nuclear, o una planta para el tratamiento de residuos nucleares, deben adquirir conocimientos técnicos considerables sobre manejo de desechos, geología local y derecho, a fin de orientar su campaña; mientras lo hacen, dichos grupos descubren que las ciudadanas y ciudadanos comunes pueden entender estas cuestiones y que las expertas y expertos rara vez son neutrales. Activistas del movimiento pacifista se han sentado a debatir con especialistas en estrategia nuclear, mostrando ser al menos tan conocedoras del tema como estas últimas, y presentando las políticas de disuasión como alternativa, no como necesidad. Otras activistas pacifistas han vencido las supuestamente arcanas complejidades del sistema económico para cuestionar la afirmación de que la producción militar es económicamente beneficiosa.

En el movimiento pacifista, así como en el movimiento

por la solidaridad con América Central, se presentaron otras formas de acceso a la democracia y de instituciones alternativas de participación, que evitan y cuestionan las vías oficiales de la diplomacia internacional. El movimiento para acoger ilegalmente a los refugiados de América Central en este país ha sido acusado tan enérgicamente por el gobierno de los Estados Unidos no porque sea un movimiento revolucionario y extremista que atente contra los Estados Unidos, sino precisamente porque cuenta con la amplia participación de ciudadanas y ciudadanos comunes, creyentes y respetables, que se han encargado personalmente del tema para actuar directamente en relación con políticas cuya corrección y legitimidad cuestionan. De manera similar, gran parte de la ciudadanía norteamericana y soviética ha rechazado la legitimidad de sus gobiernos en búsqueda de la disolución del antagonismo Estados Unidos-Unión Soviética, desarrollando formas de intercambio más personalizadas.

2. Gran parte de la insurrección contemporánea incluye esfuerzos para descolonizar la provisión de servicios y la satisfacción de necesidades, a través de la creación de organizaciones autónomas de autoayuda politizada (Zola, 1987). En vez de demandar que el Estado provea más servicios o implemente más políticas de ayuda, estos movimientos han decidido desarrollar instituciones más participativas para suministrar servicios o promover objetivos políticos marginales —o que quedan fuera de la autoridad del Estado— (Withorn, 1984). Estos organismos autónomos y politizados de autoayuda no deberían identificarse, sin embargo, con los esfuerzos por parte del gobierno federal para retirarse de la provisión de servicios, devolviendo las funciones de cuidado a la familia y a la caridad privada. Al mismo tiempo que estos organismos insurrectos tratan de mantener el control democrático local, muchos de ellos también demandan el acceso a los recursos públicos para sustentar su actividad.

El movimiento de mujeres ha sido vanguardista en tal actividad, proporcionando servicios de salud, asistencia por violación y casas para mujeres maltratadas. Normalmente se

comienza con colectivos que toman decisiones democráticamente y personas que van rotando entre los diferentes tipos de trabajo. No se intenta solamente satisfacer las necesidades de la cliente, sino alentarla para que defina y satisfaga sus propias necesidades, tanto como para que tome conciencia política sobre cuáles son las causas de su sufrimiento. En la medida en que, hacia mediados de los años 70, se hicieron evidentes tanto la necesidad de proporcionar tales servicios como el éxito de las instituciones autónomas de mujeres para satisfacerlos, estas instituciones comenzaron a incorporarse a la órbita del estado de bienestar. Para recibir financiación del gobierno local o federal se pidió a muchas de estas instituciones que designaran comités de dirección y que tuvieran un grupo de profesionales debidamente acreditadas. Si bien como resultado de este proceso algunos servicios de asistencia a mujeres han pasado a formar parte del sistema burocrático, la mayoría luchó para mantener una autonomía considerable, la mayoría aún permanece fundamentalmente en manos de trabajadoras voluntarias con una considerable participación en la toma de decisiones, y la mayoría aún se identifica con un movimiento feminista que politiza las necesidades que las mujeres traen a estas instituciones.

En numerosas comunidades negras, latinas, indígenas y de clase obrera blanca han surgido en poco tiempo muchas instituciones alternativas de tipo similar que suministran un servicio politizado de autoayuda. Dichas instituciones a menudo combinan la prestación de servicios con la agitación política y las acciones de protesta que involucran a las personas a quienes se presta el servicio (véase Boyte, 1984; Boyte y Reissman, 1986). Aunque desean canalizar la distribución de bienes y servicios de manera más directa hacia las personas oprimidas, estas instituciones se proponen también ir más allá de la distribución para estimular a dichas personas, desarrollar sus capacidades y proponer nuevos diseños institucionales en los que la gente pueda tener algún control colectivo sobre su entorno. La reciente y frustrada campaña para crear una nueva ciudad de Mandela fuera de

las áreas de población predominantemente negra de Boston muestra cómo los proyectos de autodeterminación democrática pueden ampliarse más allá de las pequeñas colectividades.

Las organizaciones de inquilinas e inquilinos se autoorganizan para informar sobre sus derechos frente a las propietarias y propietarios en vista de las conversiones a condominios y cooperativas, y para representarles en sus relaciones con propietarios y propietarias. Frente a la perspectiva de aumentos en el coste de la vivienda, la escasez de vivienda y el consecuente fenómeno de las personas sin hogar, aparecen, sin embargo, movimientos de insurrección que buscan el control democrático sobre la vivienda. La forma más dramática de manifestación ha sido la adoptada por las distintas modalidades de movimientos de «ocupas» —*squatters*—, que consisten en que la gente simplemente ocupa edificios abandonados y los renueva para hacerlos habitables. Más a menudo sucede que un grupo de personas adquiere legalmente un edificio, generalmente con la participación de la gente que va a vivir en ellos, y lo convierte en unidades habitacionales de bajo coste; de tal modo, estos grupos han hecho frente a la cuestión de la reventa especulativa y han encontrado formas innovadoras de formar cooperativas y agrupaciones de propietarias para asegurarse de que estas nuevas unidades habitacionales no queden fuera del alcance de la gente más necesitada (Dreier, 1987). La mayor parte de estas organizaciones de viviendas cooperativas han intentado institucionalizar procedimientos de toma de decisiones democráticas por vías organizativas a veces complejas (White, 1982).

3. Finalmente, muchos movimientos sociales se han centrado en politizar la cultura. La cultura es una categoría amplia y no pretendo darle aquí una definición precisa. La cultura se refiere a todos los aspectos de la vida social desde el punto de vista de sus normas y prácticas características, lingüísticas, simbólicas y afectivas. La cultura incluye el trasfondo y los medios de la acción, hábitos, deseos, significados y gestos inconscientes, que la gente adopta y re-

produce en sus interacciones. Normalmente la cultura se presenta sencillamente así, como un conjunto de tradiciones y significados que cambian, y rara vez como el resultado de reflexiones y decisiones conscientes.

Por tanto, politizar la cultura significa hacer que el lenguaje, los gestos, las formas de personificación y comportamiento, las imágenes, las convenciones interactivas, etc., sean objeto de una reflexión explícita. La política cultural cuestiona ciertos símbolos, prácticas y modos de expresión cotidianos, transformándolos en objeto de la discusión pública y haciendo que se conviertan explícitamente en materia de elección y decisión. La politización de la cultura debería distinguirse de la insistencia libertaria en el derecho de los individuos para «hacer su propia vida» aunque sea poco convencional. La política cultural a menudo celebra la supresión de ciertas prácticas y las nuevas formas de expresión, especialmente cuando surgen de los grupos oprimidos y los representan. Pero la política cultural tiene en primer lugar una función crítica: preguntarse qué prácticas, hábitos, actitudes, comportamientos, imágenes, símbolos, etc., contribuyen a la dominación social y a la opresión de grupo, y demandar la transformación colectiva de tales prácticas.

Históricamente el estado de bienestar ha dado algunos pasos hacia la toma de decisiones pública y consciente respecto de si se deben atender las necesidades de la gente y cómo hacerlo. De este modo, ha ayudado a crear la posibilidad de un enfoque más politizado respecto de la satisfacción de las necesidades, enfoque que la sociedad capitalista de bienestar niega. De manera similar, la colonización de gran parte de la vida cotidiana por parte del Estado y las burocracias corporativas —que manipulan deliberadamente significados y símbolos y condicionan conscientemente las elecciones de consumo—, ha ayudado a crear las condiciones para una cultura politizada. Esto es así ya que, una vez que ciertos aspectos de la cultura se han sometido a deliberación consciente por parte de algunas personas, no es difícil incitar a todos los individuos a que participen de las elecciones culturales.

Hacia el final de los años 60 y principios de los 70, el movimiento contracultural hizo del cuerpo y su adorno el motivo de la lucha: los *hippies* desafiaron las normas de respetabilidad de la sociedad «correcta», que exigía a los hombres el pelo corto y poco o nada de pelo en el rostro, así como ropa entallada, de sastre. El movimiento *punk* continuó de una manera diferente este desafío a la estética de la cultura profesional. Hacia finales de los sesenta también los alimentos comenzaron a estar politizados; el movimiento de la «alimentación natural», que cambió enormemente las prácticas alimenticias de millones de personas, planteó preguntas políticas sobre los alimentos, preguntas sobre la calidad nutritiva, sobre cómo se producen los alimentos y si su producción conlleva el uso de pesticidas potencialmente nocivos, sobre si se puede aceptar que se maten animales para transformarlos en alimento, y sobre si este «pequeño planeta» puede permitirse el que se alimente a tantos animales con trigo en lugar de utilizarlo directamente como alimento para la gente; preguntas para saber de dónde vienen los alimentos y a quién se explota para su producción. Además de demandar al gobierno medidas de regulación del medio ambiente y pedir a las empresas que sus procesos de producción no perjudiquen el medio, el movimiento para la protección del medio ambiente ha cuestionado la conveniencia de una cultura del consumo dependiente del plástico y de los productos desechables.

No obstante tratarse de mucho más que un movimiento cultural, el feminismo contemporáneo probablemente representa el movimiento de política cultural de mayor alcance. Su eslogan «lo personal es político» señalaba que ningún aspecto de la vida cotidiana podía estar exento de la reflexión y de la posible crítica; el lenguaje, las bromas, los estilos de hacer publicidad, las maneras de concertar una cita, el vestir, las normas que rigen la crianza de hijos e hijas, y otros innumerables elementos de conducta y comportamiento, supuestamente mundanos y triviales. Muchas personas se resisten a una politización tan cuidadosa de los hábitos cotidianos, porque parece oneroso reflexionar y deliberar sobre

qué pronombres usar o sobre si se está interrumpiendo demasiado a otras personas. A pesar de todo, las feministas han tenido éxito en promover la reflexión y la discusión, y en cambiar de manera significativa la conducta y las prácticas de mucha gente.

Por supuesto que la experiencia sexual y erótica ha sido un tema de gran importancia para la política cultural feminista. El debate feminista —a veces reñido— ha planteado cuestiones fundamentales acerca de qué tipo de prácticas y de imágenes sexuales pueden, al mismo tiempo, promover una forma de expresión libre para las mujeres y no contribuir a su opresión. Los movimientos de liberación de gays y lesbianas han politizado la experiencia sexual y erótica oponiéndose además a las nociones de sexualidad «normal», y planteando la cuestión del derecho a tomar decisiones autónomas en materia de amor, intimidad e imágenes eróticas.

Por último, han surgido movimientos de minorías raciales y étnicas oprimidas, así como de gente mayor, gente discapacitada y otra gente oprimida culturalmente por que se la define como la «otra», la diferente y la desviada. Estos movimientos han politizado la cultura confrontando los estereotipos y normas que hacen que tal definición sea aceptable. Muchos grupos que experimentan el imperialismo cultural se han organizado y han afirmado que la especificidad de su experiencia y su cultura es positiva, rechazando los ideales de asimilación y unidad del *melting-pot**. La etnopolítica que tuvo lugar en las sociedades capitalistas de occidente después de la Segunda Guerra Mundial se puede entender, al menos en parte, como una reacción contra la colonización del mundo cotidiano de la vida por parte del estado de bienestar y las burocracias corporativas. El Estado ha pasado a ser demasiado grande, impersonal y omnipresente para promover un sentido de unidad, al tiempo que los grupos oprimidos a menudo experimentan las políticas de Estado como dirigidas en su contra (Rothschild, 1982, pág. 19). Como

* *N. de la T.* La conocida expresión *melting-pot* alude a la existencia de una variedad de culturas, etnias, etc., que se mezclan y se funden en un único patrón.

pondré de manifiesto más en detalle en los capítulos que siguen, el que los grupos que experimentan el imperialismo cultural politicen la cultura implica examinar cómo las imágenes de los medios de comunicación, el lenguaje, los modos de comportamiento y la dinámica interactiva contribuyen a la opresión que define a alguna gente como diferente y desviada.

Puesto que en la sociedad capitalista de bienestar el Estado está ampliamente despolitizado, los movimientos de insurrección encuentran las mejores condiciones para crear y cultivar públicos autónomos en el ámbito de la sociedad civil (Keane, 1984, págs. 225-256; 1988, cap. 4). Estos movimientos repolitizan la vida social y tratan a muchas instituciones y prácticas existentes que normalmente no se cuestionan, como susceptibles de ser alteradas y sometidas a elección. Dichos movimientos generan discusión acerca de cómo podrían organizarse las instituciones o de cómo podrían encaminarse mejor ciertas prácticas.

Como veremos en el capítulo 4, la teoría republicanista moderna, que define lo político en términos de lo público, tiende a presumir una esfera pública unitaria estructurada por relaciones cara a cara simultáneas (Arendt, 1958; Barber, 1984). Es importante observar que la vida pública de nuestra sociedad, cualquiera que sea el alcance que pueda llegar a tener, no logra satisfacer estas condiciones. La discusión pública suscitada por los movimientos de insurrección tiene lugar muy a menudo no en una única reunión, sino en una heterogénea proliferación de grupos, asociaciones y foros con distintas perspectivas y orientaciones. Más aún, una única discusión pública facilitada por medios de comunicación impresos y electrónicos podría llevar varios meses o incluso años, e implicaría a personas separadas por enormes distancias y que nunca se encontrarían unas con otras. Lo que hace que una discusión sea pública no es ni la unidad ni la proximidad, sino el que se realice abiertamente.

LA DIALÉCTICA ENTRE POLÍTICA DE LA CONTENCIÓN Y DEMOCRACIA

He sostenido que la sociedad corporativa de bienestar despolitiza la vida pública restringiendo la discusión a las cuestiones distributivas en un contexto de pluralismo basado en los intereses de grupo, donde cada grupo compite por su parte de recursos públicos. Durante los años 50 y la mayor parte de los 60 esta estructura de intereses de grupo despolitizó de manera exitosa la mayor parte de la administración pública. La protesta y la crítica encajaban fácilmente en la maquinaria capitalista de bienestar, en la que los agentes de protesta o bien recibían su parte del pastel o bien desaparecían en el intento. La sociedad que Herbert Marcuse describió como unidimensional tuvo el gran éxito de reconducir cualquier negación a la relación pasiva, orientada al consumo, entre el Estado y los individuos.

Hacia finales de los 60, sin embargo, los movimientos sociales urbanos de gente negra, chicana y puertorriqueña, los movimientos de jóvenes y estudiantes, y el emergente movimiento feminista radical, rompieron las ataduras de las convenciones, cuestionando el sistema en su conjunto. Situados fuera del pluralismo basado en los intereses de grupo —o en el límite con éstos— dichos movimientos sociales insurrectos buscan repolitizar la vida social. Muchas de las instituciones y prácticas existentes —por lo general consideradas incuestionables— son vistas por estos movimientos como instituciones y prácticas sujetas al cambio. Los movimientos radicales de finales de los 60 fueron mucho más allá de las cuestiones distributivas para desafiar principios relativos a la organización del poder en cada una de las instituciones. El sistema así amenazado respondió a veces con virulencia (Lader, 1979), pero por lo general intentó reintegrar las demandas radicales, así como a quienes las proclamaban, al sistema pluralista.

Ira Katznelson (1981, cap. 7) entiende que esto es precisamente lo que la política capitalista de bienestar consiguió hacer en las ciudades con el movimiento de liberación

de la gente de color. Este movimiento había comenzado a conectar distintas cuestiones a un sistema de racismo institucionalizado, desde la educación hasta la vivienda, el empleo y el trato policial. La identidad negra unió al movimiento a lo largo de distintos barrios y regiones. Éste y otros factores se combinaron para posibilitar al movimiento el reflejar y desafiar algunas de las estructuras básicas de la sociedad urbana del capitalismo de bienestar de una manera más enérgica y radical, como no había ocurrido en los Estados Unidos desde los años 30. Tanto el gobierno federal como los gobiernos locales respondieron con programas que incorporaban a quienes lideraban el movimiento negro a la negociación sobre el reparto de servicios, vivienda, seguridad médica y educación, dentro de sus propios barrios, fragmentando una vez más la conciencia política y la capacidad de la gente negra para actuar colectivamente más allá de las fronteras entre los barrios o las regiones (cfr. Elkin, 1987, págs. 58).

La política de la sociedad capitalista de bienestar a menudo ha canalizado los desafíos a la estructura institucional y las demandas de cambio en las estructuras de toma de decisiones, hacia soluciones distributivas. Las demandas de las mujeres y la gente no blanca para acabar con el racismo y el sexismo institucional se transforman en un débil esfuerzo por distribuir entre los miembros de estos grupos algunos puestos más de trabajo profesional y algunas plazas universitarias. La exigencia de cambios estructurales en las decisiones que afectan a la construcción de viviendas y a los alquileres se ve reducida a una cuestión de ayudas oficiales a la vivienda. Las demandas que apuntan a que las empresas den cuenta a la comunidad de las cuestiones que afectan al medio ambiente se saldan con la oferta de una compensación monetaria.

Manuel Castells cuenta una historia similar a la de Katznelson sobre el movimiento de vecinos del distrito *Mission* de San Francisco a finales de los años 70. El movimiento comenzó por cuestionar —de manera bien organizada y estando ampliamente respaldado— lo que el gobierno y la em-

presa sostenían sobre cuál debía ser la orientación adecuada para el desarrollo, así como el derecho del sector empresarial y de las instituciones de gobierno a determinar esa orientación. Pero al final el movimiento no consiguió llevar a cabo reformas institucionales ni cambios en la estructura de poder, porque fue reabsorbido con éxito por el proceso de intereses de grupo (Castells, 1983, cap. 13). De manera similar, gran parte del movimiento apodado el Nuevo Populismo —*New Populism*—, que defendía principios de poder popular, control local y cambio institucional, ha sido reabsorbido por la política de orientación distributiva basada en los intereses de grupo (Boggs, 1987, cap. 4; Goodiener, 1985, págs. 180-190).

Durante las dos últimas décadas, los Estados Unidos y Europa occidental han presenciado ciclos de insurrección y política de contención en los que los movimientos insurrectos se apartan del contexto distributivo de intereses de grupo, para luego ser reabsorbidos total o parcialmente por el sistema de intereses de grupo. Los años 70 y 80 conocieron épocas de recesión y escasez económica en las que las contradicciones del estado de bienestar se hicieron evidentes, haciendo que el Estado recortara los servicios sociales. Cuando los beneficios de las políticas del estado de bienestar deben ser defendidos frente a los ataques, se hace especialmente difícil para los movimientos insurrectos evitar ser absorbidos por el sistema, con lo cual se refuerza el juego de intereses en competencia por la obtención de una parte del pastel del consumo. En la medida en que el propio Estado sufre una cada vez más aguda crisis fiscal y económica, quienes se encargan de la política tienen cada vez menos capacidad o deseos de promover la equidad distributiva. Esta situación no solo provoca mermas significativas en la calidad de vida de muchas personas, sino que provoca también un cuestionamiento de las condiciones de distribución equitativa, de la estructura básica de control y decisión y de la autodeterminación de necesidades y servicios.

He sugerido que gran parte de la política contemporánea consiste en la dialéctica entre, por un lado, los movimientos

de insurrección que buscan democratización, toma de decisiones colectiva y poder para las organizaciones de base, y, por otro, las instituciones y estructuras establecidas que buscan reabsorber tales demandas dentro del marco distributivo. Este proceso de insurrección y políticas de contención muestra una lucha política entre las dos visiones de la justicia que articulé en el capítulo 1: la justicia como distribución, que presupone una concepción de las personas individualista, posesiva y orientada hacia el consumo, y la justicia como capacidad y legitimación para actuar, que presupone una concepción más activa de las personas.

Éstas no son las únicas posiciones normativas y políticas con suficientes seguidoras y seguidores en las sociedades capitalistas avanzadas, pero son dos de las posiciones más importantes. Sugiero que la filosofía y la teoría de la justicia no pueden ser indiferentes o neutrales con respecto a las distintas orientaciones normativas reflejadas en los discursos de quienes protagonizan el conflicto político. Muchos movimientos sociales de insurrección califican la injusticia como dominación y opresión social. Dichos movimientos rechazan implícitamente —y a veces explícitamente— por incompleta, la concepción de la justicia que limita los juicios políticos normativos a la distribución de beneficios sociales, y plantean cuestiones fundamentales relativas a la estructura y procedimiento de toma de decisiones, y a las implicaciones normativas de los significados culturales. Quienes se dedican a la teoría de la justicia, si es que no quieren quedarse fuera de la discusión o simplemente reforzar los argumentos existentes, deben tomar parte en la contienda entre estas dos concepciones de la justicia.

La democracia como condición de la justicia social

He definido la justicia como el conjunto de condiciones institucionales que hacen posible que todas las personas adquieran ciertas capacidades y las utilicen satisfactoriamente en ámbitos socialmente reconocidos, para participar en la

toma de decisiones y para expresar sus sentimientos, experiencias y perspectiva sobre la vida social, en contextos en los que otras personas puedan escucharlas. Esta forma de entender la justicia requiere de una serie de resultados distributivos. En particular, en las sociedades industriales modernas la justicia requiere un compromiso social para satisfacer las necesidades básicas de todas las personas, sea que éstas contribuyan o no al producto social (véase Sterba, 1980, cap. 2; Gutmann, 1980, cap. 5; Walzer, 1983, cap. 3). Si las personas sufren de privaciones materiales respecto de necesidades básicas como alimentación, vivienda, asistencia médica, etc., no pueden llevar una vida satisfactoria en lo relativo al trabajo, la vida social y la expresión.

Sin embargo, la justicia requiere también la participación en la discusión pública y en los procesos democráticos de toma de decisiones. Todas las personas deberían tener el derecho y la posibilidad de participar en la deliberación y toma de decisiones de las instituciones a las que sus acciones contribuyen, o que afectan directamente a sus acciones. Tales estructuras democráticas deberían regular la toma de decisiones no solo en las instituciones de gobierno, sino en todas las instituciones de la vida colectiva, incluyendo, por ejemplo, las empresas de producción y servicios, las universidades y las organizaciones voluntarias. La democracia es tanto un elemento como una condición de la justicia social.

Si la justicia se define negativamente como la eliminación de las estructuras de dominación, entonces justicia implica proceso democrático de toma de decisiones. La democracia es una condición de la libertad en el sentido de autodeterminación (Young, 1979; cfr. Cunningham, 1987, cap. 4). En la teoría política la tradición del contrato social proporciona el argumento fundamental para la democracia basada en la autodeterminación. Si todas las personas tienen un igual valor moral, y ninguna por naturaleza tiene una mayor capacidad para la razón o un mayor sentido moral, entonces la gente debe decidir colectivamente y por sí misma los objetivos y reglas que guiarán su acción. A pesar de que este argumento en defensa de la democracia nunca ha

desaparecido completamente, reapareciendo periódicamente en sucesivas oleadas populistas, socialistas o sindicalistas, en la vertiente principal de la teoría política moderna la idea de un contrato social ha sido utilizada también para justificar formas políticas autoritarias (Pateman, 1979). En la teoría contractualista autoritaria, aunque la gente tiene un derecho moral a la autodeterminación delega su autoridad a los agentes del gobierno quienes, dado que están limitados por leyes imparciales, toman decisiones en nombre del interés público. En el capítulo 4 sostendré que el ideal de imparcialidad usado para legitimar la autoridad política deviene un ideal imposible y que, en consecuencia, solo los procesos democráticos son consecuentes con la justicia.

Como elemento de la justicia que minimiza la dominación la democracia tiene tanto valor intrínseco como instrumental. Desde el punto de vista instrumental, los procedimientos participativos son la mejor manera para que ciudadanas y ciudadanos se aseguren de que sus necesidades e intereses serán oídos y no estarán dominados por otros intereses. El problema con el pluralismo basado en los intereses de grupo no es, como han señalado algunas críticas, que la gente promueva sus propios intereses. Por el contrario, los defectos normativos de la política de intereses de grupo son, en primer lugar, que la forma privatizada de representación y toma de decisiones que propugna no necesita de estas expresiones de intereses para apelar a la justicia y, en segundo lugar, que la desigualdad de recursos, organización y poder permite que algunos intereses sean dominantes mientras que otros tienen poca o ninguna acogida.

Como han puesto de manifiesto muchas teorías democráticas, la participación democrática tiene un valor intrínseco que va más allá de la protección de intereses, toda vez que proporciona importantes medios para el desarrollo y ejercicio de las capacidades. Este argumento en favor del valor intrínseco de las instituciones democráticas participativas fue expuesto en la tradición clásica por Rousseau y J. S. Mill (cfr. Pateman, 1970, cap. 3). Tener y ejercer la oportunidad de participar en las decisiones colectivas que

afectan a nuestras acciones, o a las condiciones de nuestras acciones, propicia el desarrollo de la capacidad de pensar sobre nuestras propias necesidades en relación con las necesidades de otras personas, interesarnos por la relación entre las demás personas y las instituciones sociales, razonar y ejercer las capacidades de articulación y persuasión, etc. Más aún, solo esta participación puede dar a las personas una sensación de relación activa con las instituciones y procesos sociales, una sensación de que las relaciones sociales no son naturales sino que están sujetas a la invención y al cambio. Las virtudes de la ciudadanía se cultivan mejor a través del ejercicio de la ciudadanía (Cunningham, 1987, cap. 4; Elkin, 1987, págs. 150-170; Gutmann, 1980, cap. 7; Barber, 1984).

La democracia es también una condición para que quienes participan de la vida pública lleguen a decisiones cuya sustancia e implicaciones promuevan de la mejor manera resultados sustantivamente justos, incluyendo la justicia distributiva. La fundamentación de esta afirmación está en la concepción de Habermas respecto de la ética comunicativa. En ausencia de un rey-filósofo con acceso a las verdades normativas trascendentes, la única base para sostener que una política o una decisión es justa consiste en que dicha política o decisión haya sido tomada en un ámbito público que a su vez haya propiciado verdaderamente la libre expresión de todas las necesidades y puntos de vista. Los espacios públicos tiranizados, manipulados por funcionarios o políticos, y los medios de comunicación públicos con poco acceso a la información y la comunicación, no satisfacen este requisito. Es más probable que la deliberación llegue a una distribución equitativa de recursos, a reglas justas de cooperación, a la mejor y más justa división del trabajo y definición de las posiciones sociales, si conlleva la participación amplia de todas las personas afectadas por las decisiones. Con una participación tal la gente logrará convencer a las demás personas —idealmente— sólo si formula sus propuestas como apelaciones a la justicia, dado que otras personas les pedirán que den cuenta de tales propues-

tas si creen que sus propios intereses están en peligro. Con una participación de este tipo muy probablemente la gente proporcionará información relevante. Es así como el proceso democrático de toma de decisiones tiende a promover resultados justos, porque hay más posibilidades de introducir criterios de justicia en este tipo de procesos de toma de decisiones, y porque se maximiza el conocimiento y perspectivas sociales que contribuyen a pensar acerca de la política.

Algunas teorías expresan escepticismo acerca de la justicia de la democracia participativa porque dudan de que los procedimientos democráticos de hecho conduzcan normalmente a resultados justos. El permitir que todas las personas afectadas participen en las decisiones sociales puede dar lugar a serias injusticias cuando los grupos tienen intereses en conflicto y difieren en número y privilegio. Amy Gutman (1980, págs. 191-197) pone el ejemplo del control de las escuelas por parte de la comunidad, caso en el que, en muchas ciudades, la mayor democracia llevó a una mayor segregación porque las personas blancas, materialmente más privilegiadas y con más posibilidades de expresión, podían promover sus intereses explícitos contra la justa demanda de la gente negra en favor de un tratamiento igualitario en un sistema integrado. Dada esta «paradoja de la democracia», Gutman sostiene que la equidad distributiva es una condición necesaria para las instituciones de participación democrática, y que los procedimientos democráticos deben estar limitados por principios de igual libertad y considerable igualdad distributiva.

Pueden citarse muchos ejemplos similares de maneras en las que la participación de base en la toma de decisiones puede llevar a resultados injustos y opresivos. La rebelión contra los impuestos en los Estados Unidos a menudo se ha logrado a través del referéndum, y la reducción de la recaudación de hacienda producida como resultado ha contribuido a aumentar la explotación y la marginación. Para dar otro ejemplo, si hoy se sometiera a votación directa una propuesta de derechos para las personas gay, en muchas ciudades y regiones de los Estados Unidos una propuesta de este

tipo podría ser rechazada. Más aún, se podrían ofrecer numerosas evidencias de que en los últimos cincuenta años en los Estados Unidos las políticas para debilitar la dominación y la opresión generalmente han sido puestas en marcha por orden del poder ejecutivo o por decisión de los tribunales y no por medio de la legislación —y con mayor frecuencia han sido políticas de alcance federal y no local o estatal—. En alguna medida la justicia social les ha sido impuesta a quienes se resistían a ella.

Esta objeción a la afirmación de que los procedimientos democráticos de toma de decisión promueven la justicia debe ser tomada en serio. La primera respuesta importante es que la democracia debe efectivamente ser siempre constitucional: las reglas del juego no deben cambiar según el capricho de cada mayoría, sino que deben estar establecidas a manera de límites a la deliberación y los resultados, y deben ser relativamente inmunes al cambio. Tales reglas deberían enunciar derechos básicos no susceptibles de ser violados por las decisiones tomadas democráticamente, incluyendo tanto derechos económicos como civiles y políticos (cfr. Green, 1985, cap. 10).

En segundo término, la objeción tiende a igualar democracia y participación con control local. Pero esta igualdad es innecesaria y en muchos casos no deseable, precisamente por las razones que plantean quienes formulan la objeción. Permitir el control local autónomo respecto del uso de recursos, por ejemplo, cuando los recursos están distribuidos de manera desigual entre los distintos escenarios, posibilita el que se produzca explotación antes que justicia. En el capítulo 8 argumento en contra de la generalizada ecuación —a pesar de ser demasiado simplista— de democratización con descentralización y autonomía local.

En tercer lugar, la objeción presupone que los procedimientos democráticos tienen lugar solo en las instituciones que hacen leyes y políticas de ámbito estatal, mientras que otras instituciones, tales como las corporaciones privadas o las burocracias que regulan la política estatal, no serían democráticas. El origen de la cuota de desigualdad que per-

miten los procedimientos participativos para favorecer la voluntad de las personas más fuertes —como en el ejemplo de Gutman— a menudo se puede rastrear en la autoridad y poder que se deriva de estas otras instituciones. Si la democracia constitucional reestructurase todas las formas institucionales, y no meramente las instituciones que se rigen por las decisiones relativas a políticas públicas, entonces existirían menos posibilidades de que la gente careciera de poder para hacer oír su voz en todos los foros. La democracia en una institución refuerza la democracia en otras instituciones.

Una extensa redistribución de la riqueza y una reestructuración del control sobre el capital y los recursos constituyen un aspecto necesario de la conexión entre democracia y justicia. Sin embargo, sugerir, como hace Gutman, que la institucionalización de los procesos participativos debería esperar a que se logre la justicia distributiva, es no solo posponer dicha democratización hacia un futuro indefinido y utópico, sino hacer que el logro de la justicia distributiva sea igualmente improbable. Por otra parte, debilitar las relaciones de dominación de manera que las personas tengan mayores oportunidades institucionales de participar en la discusión y formulación de las decisiones que las afectan, es una condición para el logro de una mayor equidad distributiva. En la sociedad capitalista de bienestar contemporánea los parámetros de posibilidades distributivas están más o menos fijados; de modo que solo si se cuestiona la estructura y procesos ya existentes de formulación de decisiones distributivas se podrá promover la igualdad material necesaria para la participación equitativa. Esto significa que la igualación económica y la democratización se impulsan mutuamente y deberían ocurrir conjuntamente para promover la justicia social.

Por último, la objeción que plantea Gutman presupone una ciudadanía homogénea, en la que todas las personas son iguales en tanto ciudadanas. En el ejemplo de Gutman, los procedimientos formalmente iguales permiten que el grupo con mayor cantidad de miembros y más recursos domine al resto. Sin embargo, ni siquiera el logro de la igualdad eco-

nómica eliminaría necesariamente esta «paradoja de la democracia», en la medida en que las diferencias continúen existiendo en otros aspectos que hacen que un grupo sea estereotipado, silenciado o marginado, o que las diferencias de experiencia y actividades entre los grupos produzcan claros conflictos de intereses. Solo si los grupos oprimidos tienen capacidad para expresar en el ámbito público sus intereses y experiencias en igualdad de condiciones con otros grupos, podrá entonces eliminarse la dominación de grupo a través de procedimientos formalmente iguales de participación. Los tres capítulos siguientes desarrollan en detalle la posición en favor de un espacio público participativo que tenga en cuenta las diferencias de grupo.

Capítulo IV

El ideal de imparcialidad y lo cívico público

> Una mesa, y detrás de esta mesa, que los separa de los dos litigantes, la «tercera parte», es decir, los jueces. Su posición indica, en primer lugar, que son neutrales con respecto a cada litigante y, en segundo lugar, esto implica que su decisión no ha sido ya tomada por adelantado, que se tomará después de que haya tenido lugar la investigación realizada en la audiencia sostenida con las dos partes, sobre la base de una cierta concepción de la verdad y un cierto número de ideas sobre lo justo y lo injusto, y en tercer lugar, implica que tienen autoridad para ejecutar su decisión... Ahora bien, esta idea de que puede haber gente que sea neutral en relación con las dos partes, que pueden juzgar a estas últimas sobre la base de ideas de justicia que tienen validez absoluta, y que sus decisiones deben cumplirse, creo que todo esto se aleja mucho de la idea de justicia popular y es ajeno a ella.
>
> Michel Foucault

La cada vez más amplia bibliografía sobre teoría moral de inspiración feminista ha cuestionado el paradigma del razonamiento moral tal como aparece definido por el discur-

so sobre la justicia y los derechos. Según este paradigma el razonamiento moral consiste en adoptar un punto de vista imparcial e impersonal respecto de una situación, un punto de vista separado de cualquier interés particular en cuestión, ponderando todos los intereses por igual, para llegar a una conclusión que se adecue a los principios generales de justicia y a los derechos, aplicados imparcialmente al caso en cuestión. Las críticas han sostenido que este paradigma no describe el razonamiento moral como tal, sino un razonamiento moral específico recogido en los contextos públicos impersonales del derecho, la burocracia y la regulación de la competencia económica. Esta «ética de los derechos» se corresponde poco con las relaciones sociales típicas de la vida familiar y personal, cuya orientación moral no requiere de un distanciamiento respecto de cada una de las partes involucradas en una situación dada, sino del compromiso y la simpatía hacia ellas; dichas relaciones no requieren de principios que se apliquen de la misma manera a todas las personas, sino de una comprensión matizada de las particularidades del contexto social y de las necesidades que unas determinadas personas tienen y expresan dentro de dicho contexto. Los filósofos y filósofas deberían reconocer que el paradigma del razonamiento moral entendido como la aplicación imparcial de principios generales describe solo una parte limitada de la vida moral, y desarrolla teorías morales propias de los contextos privados, personales e informales que de hecho ignora (Gilligan, 1982; Blum, 1980; 1988; Friedman, 1986; Noddings, 1984).

Más recientemente algunas teorías feministas han comenzado a cuestionar esta oposición entre la justicia y el cuidado (Friedman, 1987; Okin, 1989). En el presente capítulo me ocuparé de este argumento. Las críticas feministas a la teoría moral tradicional mantienen la distinción entre, por una parte, los roles públicos, institucionales e impersonales, a los que se aplica la idea de imparcialidad y razón formal, y por otra, las relaciones privadas, personales, que tienen una estructura moral diferente. En vez de mantener tal dicotomía público/privado, estas críticas a la ética de los derechos debe-

rían llevarnos a cuestionar el ideal de la imparcialidad en sí, como ideal idóneo para cualquier contexto moral concreto.

Sostengo que el ideal de imparcialidad en la teoría moral expresa una lógica de la identidad que busca reducir las diferencias a una unidad. El distanciamiento y desapasionamiento que supuestamente produce la imparcialidad se consiguen solo si nos abstraemos de las particularidades respecto de la situación, los sentimientos, la afiliación y el punto de vista de las personas. Sin embargo, estas particularidades siguen operando en los contextos reales de acción. De modo que el ideal de imparcialidad genera una dicotomía entre lo universal y lo particular, lo público y lo privado, la razón y la pasión. Más aún, se trata de un ideal imposible, toda vez que las particularidades del contexto y la afiliación no pueden y no deben ser eliminadas del razonamiento moral. Por último, el ideal de imparcialidad persigue propósitos ideológicos, ya que enmascara la forma en que las perspectivas particulares de los grupos dominantes proclaman la universalidad, y ayuda a justificar las estructuras jerárquicas de toma de decisiones.

El ideal de una racionalidad moral imparcial corresponde al ideal de la Ilustración que proponía un espacio público para la política, donde se podría alcanzar la universalidad de una voluntad general, dejando atrás, en los espacios privados de la familia y la sociedad civil, la diferencia, la particularidad y el cuerpo. Los intentos recientes por revivir el pensamiento republicano apelan al ideal de lo cívico público —*civic public**— que trasciende las particularidades de los intereses y la afiliación, en busca del bien común. En el capítulo 3 seguí esta nueva iniciativa republicana al criticar la despolitización de la vida pública que encierra el pluralismo basado en los intereses de grupo, y manifesté mi acuerdo con quienes proponen que la política debería propi-

* El concepto de *civic public* que aquí se traduce como lo cívico público —conforme a la terminología utilizada en la bibliografía sobre la materia— hace referencia a un espacio público para la actuación cívica de las personas; por ello en algunos casos se traduce como el ámbito de lo cívico público.

ciar la existencia de foros públicos de deliberación y procedimientos colectivos de toma de decisiones. En este capítulo, sin embargo, sostengo que el moderno ideal de lo cívico público es inadecuado. El ámbito público tradicional de la ciudadanía universal ha operado en el sentido de excluir a las personas identificadas con el cuerpo y los sentimientos, especialmente las mujeres, las personas negras, indígenas y judías. Muchas teorías contemporáneas de democracia participativa mantienen la idea de un ámbito de lo cívico público en el que las ciudadanas y los ciudadanos dejan tras de sí sus particularidades y diferencias. Dado que tal ideal universalista continúa amenazando con la exclusión de algunas personas, el significado de «público» debería transformarse para pasar a mostrar el carácter positivo de la diferencia, la pasión y las experiencias de grupo.

La crítica postmoderna a la lógica de la identidad

Algunas escritoras y escritores se han propuesto exponer y deconstruir la lógica presente en gran parte del discurso filosófico y político de occidente, que niega y reprime la diferencia. Entre estas pensadoras y pensadores, a menudo llamadas postmodernas, se encuentran Theodor Adorno (1973), Jacques Derrida (1977) y Luce Irigaray (1985). Siguiendo a Adorno, llamaré a esta lógica la lógica de la identidad. Para los propósitos de esta exposición entiendo la crítica a la lógica de la identidad en el sentido de la crítica de Derrida a una metafísica de la presencia.

La lógica de la identidad expresa una construcción del significado y operaciones de la razón: un afán por pensar las cosas juntas, por reducirlas a una unidad. Ofrecer una explicación racional es encontrar aquello que es universal, el principio único, la ley que abarca el fenómeno a explicar. La razón busca la esencia, una única fórmula que clasifique particulares concretos según estén dentro o fuera de una categoría, busca algo común a todas las cosas que pertenecen a la categoría. La lógica de la identidad tiende a conceptua-

lizar los entes en términos de sustancias más que de procesos o relaciones; la sustancia es el mismo y único ente que subyace al cambio, que se puede identificar, contar, medir.

Cualquier conceptualización sitúa las impresiones y el flujo de experiencias en un orden que unifica y compara. Pero la lógica de la identidad va más alla del intento de ordenar y comparar las particularidades de la experiencia. Dicha lógica construye sistemas totalizadores en los que las categorías unificadoras son ellas mismas unificadas bajo principios, de modo que el ideal es reducir todo a un principio último.

La lógica de la identidad niega o reprime la diferencia. La diferencia, tal como la entiendo, se refiere tanto a la dinámica de eventos concretos como a la diferenciación cambiante de la que depende la significación. La razón, el discurso, están ya siempre insertas en un mundo plural, heterogéneo, que excede la comprensión totalizadora. Cualquier cosa identificable presupone algo más respecto de lo cual se presenta como antecedente, del que se diferencia. Ninguna manifestación puede tener significados como no se destaque por su diferencia respecto de otra manifestación. Si se los entiende como diferentes, los entes, eventos, significados no son ni idénticos ni opuestos. Se pueden conectar en ciertos aspectos, pero la similitud nunca es igualdad, y lo similar solo se identifica a través de la diferencia. La diferencia, sin embargo, no es completa alteridad, una total ausencia de relación o atributos compartidos.

La lógica de la identidad se aparta de la sensorial particularidad de la experiencia, con sus ambigüedades, e intenta generar categorías estables. A través de la lógica de la identidad la teoría pretende dominar dicha experiencia sensorial y heterogénea subsumiendo el objeto completamente bajo un concepto. De este modo se niega la diferencia entre el objeto y el sujeto; se intenta una unidad del sujeto pensante con el objeto pensado, que el pensamiento pueda conocer, comprender lo real. A través de la lógica de la identidad la teoría intenta tenerlo todo bajo control, eliminar la incertidumbre y lo imprevisible, espiritualizar el hecho físi-

co de la inmersión sensorial en un mundo que excede al sujeto para eliminar la alteridad.

Este proyecto de reducir la heterogeneidad de las particularidades sensoriales a la unidad de pensamiento lleva en sí mismo a una inexorable lógica de la identidad; como pensamiento en sí mismo, el sujeto pensante debe reducirse a la unidad. Tal sujeto es concebido como un origen trascendente puro: no tiene bases fuera de sí mismo, se crea a sí mismo y es autónomo. Su identidad pura de origen asegura que su representación de la realidad sea verdadera y no ambigua. La lógica de la identidad intenta también reducir la pluralidad de sujetos particulares, su experiencia corporal y su perspectivista, a una unidad, midiéndolos con el parámetro invariable de la razón universal.

La ironía de la lógica de la identidad es que en el intento por reducir lo que es diferentemente similar a lo mismo, convierte lo meramente diferente en lo otro absoluto. Dicha lógica inevitablemente genera dicotomía en lugar de unidad, porque el paso dado para resumir todo lo que es particular bajo una categoría universal crea una distinción entre el estar dentro y el estar fuera. Dado que cada ente o situación particular tiene tanto similitudes como diferencias con otros entes o situaciones particulares, y dado que no son ni completamente idénticas ni completamente distintas, el afán por resumirlas en una unidad bajo una categoría o principio implica necesariamente rechazar algunas de las propiedades de los entes o situaciones. Debido a que el paso totalizador siempre deja restos, el proyecto de reducir las particularidades a la unidad debe fracasar. Así, no dispuesta a admitir el fracaso de cara a la diferencia, la lógica de la identidad arrastra la diferencia hasta oposiciones jerárquicas dicotómicas: esencia/accidente, buena/mala, normal/desviada.

La diferencia, entendida como la conexidad entre cosas con más o menos similitudes en una multiplicidad de posibles aspectos, fragua aquí como la oposición binaria *a*/no-*a*. En todo caso la unidad de la categoría positiva se logra solo a expensas de rechazar e ignorar —tachándolo de caótico— el

ámbito de lo accidental. En la historia del pensamiento occidental esta lógica de la identidad ha creado un amplio número de estas oposiciones mutuamente excluyentes que estructuran filosofías completas: sujeto/objeto, mente/cuerpo, naturaleza/cultura. En el discurso occidental estas dicotomías se estructuran en torno a la dicotomía buena/mala, pura/impura. La primera parte de la dicotomía se eleva sobre la segunda porque designa lo unificado, idéntico a sí mismo, mientras que la segunda parte se ubica fuera de lo unificado como lo caótico, sin forma, en transformación, que siempre amenaza con traspasar el borde y romper la unidad de lo bueno.

El ideal de imparcialidad como negación de la diferencia

La ética moderna considera la imparcialidad como la seña de identidad de la racionalidad moral. Esta concepción de la racionalidad moral presupone que para que el agente pueda evitar el egoísmo y alcanzar la objetividad, debe adoptar un punto de vista universal que es el mismo para todos los agentes racionales (véase Darwall, 1983, cap. 1). El ideal de imparcialidad es el resultado de esta búsqueda de un «punto de vista moral» universal y objetivo.

¿Cómo llega la teórica o teórico moral o el agente racional al punto de vista moral? Abstrayéndose de todas las particularidades de las circunstancias en las que se refleja la racionalidad moral. Quien razona imparcialmente está distanciada: la razón la abstrae de las experiencias particulares y de las historias que constituyen una situación. Quien razona imparcialmente debe también ser desapasionada, abstraerse de los sentimientos, deseos, intereses y compromisos que pudiera tener respecto de la situación, o de los que otras personas pudieran tener. El razonador imparcial es, por último, un razonador universal. El punto de vista moral abstrae de la parcialidad de la afiliación, de la perspectiva social o de grupo que constituye sujetos concretos (cfr. Darwall, 1983, págs. 133-143).

La razón imparcial se propone adoptar un punto de vista desde fuera de las situaciones concretas de la acción, una trascendental «visión desde ningún lugar» que no lleva consigo la perspectiva, atributos, carácter e intereses de ningún sujeto o grupo de sujetos en particular. El ideal de sujeto imparcial trascendente niega o reprime la diferencia de tres maneras. En primer lugar, dicho ideal niega la particularidad de las situaciones. El sujeto que razona, vaciado de toda su particularidad, trata todas las situaciones de acuerdo con las mismas reglas morales, y cuanto más se pueda reducir las reglas a una única regla o principio, mejor se garantizarán la universalidad y la imparcialidad. Cualquiera que sea su situación particular, cualquier persona puede razonar desde este punto de vista universal de acuerdo con principios universales que se aplican a todas las situaciones morales del mismo modo.

En segundo lugar, en su requisito de no apasionamiento, la imparcialidad intenta dominar o eliminar la heterogeneidad que se presenta bajo forma de sentimiento. Solo al apartar el deseo o la afectividad de la razón puede la imparcialidad lograr su unidad. La construcción de un punto de vista imparcial se alcanza al abstraerse de la particularidad concreta de la persona en situación. Esto requiere abstraerse de la particularidad del ser corporal, de sus necesidades e inclinaciones, y de los sentimientos que acompañan a la particularidad experimentada de las cosas y los hechos. La razón normativa se define como imparcial, y la razón define la unidad del sujeto moral, tanto en el sentido de que conoce los principios universales de la moralidad como en el de que es lo que todos los sujetos morales tienen en común de la misma manera. Así, esta razón se presenta como opuesta a los deseos y la afectividad que diferencian y particularizan a las personas.

En tercer lugar, el modo más importante en el que el ideal de imparcialidad reduce la particularidad a la unidad es reduciendo la pluralidad de los sujetos morales a una subjetividad. En su requisito de universalidad se supone que el ideal de razón imparcial representa un punto de vista que

cualquiera y todas las personas racionales pueden adoptar, precisamente abstrayéndose de las particularidades de la situación que las individualiza. Más aún, quien oficiase de juez imparcial idealmente debería tratar a todas las personas de la misma manera, de acuerdo con los mismos principios imparcialmente aplicados.

En su intento por reducir la pluralidad a la unidad, la imparcialidad busca una subjetividad moral trascendente. La razón imparcial juzga desde un punto de vista que está fuera de las perspectivas particulares de las personas que intervienen en la interacción, y es capaz de totalizar estas perspectivas en un todo o en una voluntad general. Desde este punto de vista de un dios único trascendente, quien razona moralmente deduce silenciosamente sus juicios ponderando la evidencia y las reivindicaciones en conflicto, y aplicándoles principios universales. Dado que toma en consideración todas las perspectivas, la persona imparcial no necesita reconocer a ninguna otra persona más que a aquella respecto de cuyos intereses, opiniones y deseos debe manifestarse.

Este carácter monológico de las exposiciones filosóficas respecto del razonamiento moral está presente aun entre quienes hacen un esfuerzo por no ignorar la pluralidad de sujetos morales. Rawls, por ejemplo, critica el utilitarismo sobre la base de que no reconoce la pluralidad de sujetos morales. A través de su concepción del espectador imparcial, el utilitarismo intenta organizar los deseos de todas las personas en un sistema coherente de deseos, y formular así un principio de preferencias para la sociedad que sea el mismo para los individuos (Rawls, 1971, págs. 26-27). Rawls afirma que su «posición originaria» proporciona una mejor representación de la imparcialidad, porque define «la imparcialidad desde la perspectiva de las propias personas litigantes. Son ellas quienes deben escoger sus concepciones de la justicia una vez y para siempre en una posición originaria de igualdad» (Rawls, 1971, pág. 190).

A pesar de que Rawls insiste en la pluralidad de sujetos como un punto de partida necesario para la concepción de

la justicia, el razonamiento de la posición originaria es no obstante monológico. Ralws interpreta el proceso de elección de principios como un juego de negociación en el cual los individuos razonan todos privadamente en términos de sus propios intereses. Este modelo de juego de negociación presupone una pluralidad de personas; cada persona razona solo en términos de sus propios intereses con pleno conocimiento de que hay una pluralidad de otras personas haciendo lo mismo, con quienes debe llegar a un acuerdo. Los límites al razonamiento que Rawls construye en esta posición originaria para que sea una representación de la imparcialidad, sin embargo, excluyen no solo cualquier diferencia entre las participantes en la posición original, sino también cualquier discusión entre ellas. El velo de ignorancia elimina cualquier característica diferenciadora entre los individuos, y así se asegura que todas las personas razonarán partiendo de supuestos idénticos y del mismo punto de vista universal. El requisito de que las participantes en la posición originaria sean mutuamente desinteresadas imposibilita el que cualquiera de las participantes escuche la expresión de deseos e intereses de las otras personas y pueda ser influenciada por ella. El modelo de juego de negociación excluye la discusión genuina y la interacción entre las participantes en la posición originaria. Para asegurar que las personas tengan tan pocas oportunidades de interacción como sea posible, Rawls sugiere incluso que imaginemos a un mensajero mediando entre ellas que recoge propuestas, las comunica y les informa cuando han llegado a un acuerdo (Rawls, 1971, pág. 139; cfr. Young, 1981).

Stephen Darwall es explícito con respecto a que las condiciones de imparcialidad reducen la pluralidad de sujetos y puntos de vista que se consiguen en la vida social real a la unidad de un agente racional. Darwall presupone un velo de ignorancia más denso que el de Rawls, un velo que prohíba no solo el conocimiento de las propias preferencias, sino también el estar motivada por ellas: «Supongamos que quienes están detrás de nuestro más denso velo son ignorantes respecto de cualquier preferencia que pudieran tener que no

sea común a cualquier agente racional como tal, siendo, por tanto, inmunes a su fuerza motivadora. Esto significa que en efecto detrás del velo hay solo una persona que escoge: un agente racional artificial» (Darwall, 1983, pág. 231).

La imposibilidad de la imparcialidad

La racionalidad moral que busca la imparcialidad intenta reducir la pluralidad de sujetos y situaciones morales a una unidad, y requiere que los juicios morales sean independientes, desapasionados y universales. Pero como ya he sugerido, este ansia de totalización fracasa necesariamente. Reducir las diferencias a la unidad significa reunir dichas diferencias bajo una categoría universal, lo cual requiere a su vez eliminar esos aspectos de las diferentes cosas que no encajan en la categoría. Así, la diferencia se transforma en una oposición jerárquica entre lo que está dentro y lo que está fuera de la categoría, valorando más lo que está dentro que lo que está fuera.

La estrategia del discurso filosófico que Derrida llama deconstrucción y Adorno llama dialéctica negativa expresa el fracaso de la pretensión de la razón de reducir la diferencia a la unidad. Thomas Nagel en efecto deconstruye la pretensión de totalidad de la razón imparcial. El intento por adoptar una perspectiva imparcial y universal sobre la realidad deja atrás las perspectivas particulares de las que ésta surge, y las reconstruye como mera apariencia opuesta a la realidad captada por la razón objetiva. La experiencia de estas apariencias, sin embargo, es en sí misma parte de la realidad. Si la razón intenta conocer la totalidad de la realidad, entonces debe captar todas las perspectivas particulares desde su particular punto de vista. La imparcialidad y, por tanto, la objetividad de la razón dependen, sin embargo, de que ella misma se distancie de lo particular y lo excluya de su relato acerca de la verdad. Así, la razón no puede conocer la totalidad y no puede ser única (Nagel, 1986, págs. 26-27).

Como otras instancias de la lógica de la identidad, el de-

seo de construir una razón moral imparcial no da por resultado la unidad, sino la dicotomía. En la vida moral cotidiana, con anterioridad a los movimientos totalizadores de la razón universal, existen solo contextos situados de acción, con todas sus particularidades históricas, de afiliación y de valores preconcebidos. El ideal de imparcialidad reconstruye este contexto moral convirtiéndolo en una oposición entre sus aspectos formalmente imparciales y aquellos que son *meramente* parciales y particulares.

La racionalidad imparcial, como hemos visto, genera también una dicotomía entre razón y sentimiento. Dada su particularidad, los sentimientos, inclinaciones, necesidades y deseos, son excluidos de la universalidad de la racionalidad moral. El desapasionamiento requiere abstraerse de la atracción personal de los deseos, compromisos, cuidados, en relación con una situación moral, y observarla imparcialmente. De este modo los sentimientos y compromisos son eliminados de la racionalidad moral; todos los sentimientos y deseos son devaluados, se convierten en igualmente irracionales e igualmente irrelevantes para los juicios morales (Spraegens, 1981, págs. 250-256). Sin embargo, este giro a la unidad fracasa. Los sentimientos, deseos y compromisos no dejan de existir y motivarnos solo porque hayan sido excluidos de la definición de racionalidad moral. Ellos están escondidos como sombras inarticuladas, desmintiendo las pretensiones de racionalidad comprensivista y universalista.

En su proyecto de reducción de la pluralidad de sujetos a un punto de vista universal, el ideal de imparcialidad genera otra dicotomía entre la voluntad general y los intereses particulares. De hecho, la pluralidad de sujetos no se elimina sino que solo se la expulsa del terreno de la moral; los intereses, necesidades y deseos concretos de las personas y los sentimientos que diferencian a unas de otras se convierten en meramente privados, subjetivos. En la teoría política moderna esta dicotomía aparece como la dicotomía entre, por un lado, una autoridad pública que representa el interés general, y por otro, los individuos privados con sus propios deseos privados que no se comparten ni se comunican.

Exploraremos esta dicotomía más adelante en el próximo apartado.

El ideal de imparcialidad expresa de hecho una imposibilidad, una ficción. Nadie puede adoptar un punto de vista que sea completamente impersonal y desapasionado, que esté completamente separado de cualquier contexto o compromisos particulares. En la medida en que busca una noción tal de racionalidad moral la filosofía es *utópica;* como sostiene Nagel, la visión imparcial es una visión desde ningún lugar. Las filósofas y filósofos normalmente representan esta utopía a través de relatos, mitos o experimentos mentales. Aquí está el de Nagel:

> Supongamos que toda la información que suministra datos sensoriales a mi cerebro fuera interrumpida aunque yo, de alguna manera, continuara respirando, fuera alimentado y estuviera consciente. Y supongamos que las experiencias auditivas y visuales pudieran producirse en mí no por el sonido y la luz sino por estimulación directa de los nervios, de manera que se me pudiera suministrar información en palabras e imágenes sobre lo que estuviera pasando en el mundo, sobre lo que otra gente viera u oyese, etc. En esa situación podría tener una concepción del mundo sin tener ninguna perspectiva respecto del mismo (Nagel, 1986, págs. 63).

La imaginación de Bruce Ackerman tiene también bastantes visos de ciencia-ficción. Para que nos pensemos desde un punto de vista imparcial desde el cual podamos formular un ideal de justicia, el autor ha imaginado que estamos en una nave espacial que apenas ha aterrizado en un planeta en el que una sustancia, maná, puede ser convertida por cualquiera en lo que se quiera. Presumiblemente no traemos con nosotras ninguna historia ni deseos particulares, ninguna afiliación de grupo ni religión y, a pesar de que Ackerman se refiere a los personajes con pronombres de género determinado, las diferencias de género no tienen ningún efecto en sus experiencias o punto de vista. El trabajo de estos terrícolas recién llegados es discutir cómo distribuir el

maná, cómo construir una sociedad justa para ellos mismos. Ackerman asegura la imparcialidad del razonamiento que se produce como consecuencia de este diálogo incorporando una Comandante que sirve como árbitro del diálogo; ella decide —desde un punto de vista imparcial, por supuesto— cuándo quienes hablan están quebrantando la única regla que guía su discusión: que nadie puede esgrimir como razón que su persona o ideas son mejores que las de ninguna otra persona. Para llegar a la imparcialidad a través del diálogo, Ackerman tiene que construir dicho diálogo sobre la base de ciertas reglas.

Rawls no nos presenta una ficción tan ostentosa, pero la posición originaria que construye como el punto de vista de la imparcialidad es igualmente utópica, especialmente en lo que se refiere al velo de ignorancia. El velo aparta a cada persona del conocimiento o conexión con una historia particular, un conjunto de afiliaciones de grupo, o un conjunto de compromisos, y el requisito del desinterés mutuo asegura que ninguna de ellas llegará a ser lo que manifiesta. El velo «más denso» de Darwall, al que me referí antes, es todavía más contrafáctico.

El ideal de imparcialidad es una ficción idealista. Es imposible adoptar un punto de vista no situado, y si un punto de vista está situado, entonces no puede ser universal, no puede distanciarse y entender todos los puntos de vista. Es imposible razonar acerca de cuestiones de moral sustantiva sin entender su sustancia, la cual siempre presupone algún contexto social e histórico particular; y no hay motivos para formular juicios morales y resolver dilemas morales a menos que nos importe el resultado, a menos que tengamos un interés particular y apasionado en el resultado. Como señala Bernard Williams, la diferencia entre la reflexión sobre datos o científica y la reflexión práctica o moral es precisamente que la primera es impersonal mientras que la última no lo es:

> La deliberación práctica tiene lugar siempre en primera persona, y la primera persona no es sustituible ni puede ser reemplazada naturalmente por *cualquiera*. La

> acción sobre la que decido será mía, y el que sea mía significa no solo que se llegará a ella a través de esta deliberación, sino que implicará cambios en el mundo respecto de los cuales yo seré empíricamente la causa, y respecto de los cuales estos deseos y esta deliberación serán ellos mismos, en alguna medida, la causa (Williams, 1985, pág. 68).

Algunas escritoras y escritores que están de acuerdo con esta crítica a la dicotomía entre la razón y el sentimiento, entre lo general y lo particular, generada por el tradicional ideal de imparcialidad de la teoría moral, sugieren que antes que pensar acerca de la imparcialidad como una visión desde ningún lugar, se puede llegar a los mismos resultados pensando en una visión desde todos los lugares. Susan Okin, por ejemplo, reconstruye la idea de Rawls sobre la posición originaria como un proceso de razonamiento que toma en cuenta todas las posiciones y perspectivas particulares de la sociedad para llegar al resultado justo. Sugiere la autora que, al contrario de lo que sucede con enfoques más universalistas o kantianos, esta idea de tomar el punto de vista de todas las personas no opone la razón al sentimiento ni excluye la particularidad. De hecho, depende de la habilidad de quien razona moralmente el tener en cuenta cada una de las posiciones particulares y cada uno de los puntos de vista (Okin, 1989; cfr. Sunstein, 1988).

Sin embargo, este giro hacia la particularización de la imparcialidad mantiene un ansia totalizadora y no es más plausible que su contraparte más universalista. Persiste la idea de que *un* sujeto, aquel que razona imparcialmente, puede adoptar el punto de vista de todas las personas. Esta construcción de una noción particularista de la imparcialidad presupone que desde mi perspectiva particular, con mi historia y experiencia particulares, puedo no obstante sentir empatía con los sentimientos y perspectivas de otras personas situadas de manera distinta. Esta presuposición niega la diferencia entre los sujetos. Seguramente las personas no dejan de entenderse unas a otras, su diferencia no es absoluta.

Pero especialmente cuando la clase, la raza, la etnia, el género, la sexualidad y la edad definen distintas ubicaciones sociales, un sujeto no puede sentir una empatía completa respecto de otro en una situación social diferente y adoptar su punto de vista; si esto fuera posible entonces las ubicaciones sociales no serían diferentes (cfr. Friedman, 1989, páginas 649-653).

Alguien podría objetar que al rechazar la universalidad del ideal de imparcialidad estoy rechazando la posibilidad misma de reflexión moral. Tal objeción se basa en una identificación de la reflexión con la imparcialidad, y ésta es justamente la identificación que niego. Ciertamente la racionalidad moral requiere de la reflexión, la capacidad de tomar distancia respecto de nuestros impulsos, intuiciones, deseos e intereses inmediatos, para tener en cuenta su relación con las demandas de otras personas, las consecuencias que entraña el llevarlos a cabo, etc. Este proceso de reflexión, sin embargo, no requiere que una adopte un punto de vista vacío de particularidad, un punto de vista que sea el mismo para todas las personas; de hecho, es difícil ver cómo tal punto de vista universal podría facilitar de alguna manera la reflexión que conduce a la acción (Williams, 1985, páginas 63-69, 110-111; cfr. Walzer, 1987, págs. 48-56).

Se podría objetar también que al rechazar la universalidad del ideal de imparcialidad estoy negando la universalidad del compromiso moral, expresado en el presupuesto de que todas las personas tienen igual valor moral. Aquí se hace necesario distinguir entre distintos significados de universalidad. Universalidad en el sentido de participación e inclusión de todas las personas en la vida moral y social no implica universalidad en el sentido de adopción de un punto de vista general que deja de lado las afiliaciones, sentimientos, compromisos y deseos particulares. De hecho, como sostendré en el próximo apartado, la universalidad como generalidad ha operado a menudo precisamente para evitar la inclusión y participación universales (cfr. Young, 1989).

La teoría moral que promueve el ideal de imparcialidad parte de una dicotomía impropia: o egoísmo o imparciali-

dad (véase Darwall, 1983, cap. 1). O bien una persona razona solo egoístamente, considerando solo aquello que favorecerá sus propios deseos y objetivos egoístas, o bien razona desde un punto de vista imparcial, general, que no tiene en cuenta deseos o intereses particulares. La teoría de la racionalidad imparcial identifica erróneamente la parcialidad con el egoísmo, y construye su abstracción universalista contrafáctica para ubicar al sujeto más allá del egoísmo. Pero hay otra forma en la que el sujeto puede ubicarse más allá del egoísmo: el encuentro con otra gente. Un «punto de vista moral» no surge de una racionalidad aislada que se autolegisla, sino del encuentro concreto con otras personas que demandan que sus necesidades, deseos y perspectivas se reconozcan (cfr. Levinas, 1969; Derrida, 1978). Como he sostenido, la teoría de la imparcialidad presupone una racionalidad moral monológica, un sujeto solo intentando superar su miope punto de vista. Si se asume, en cambio, que la racionalidad moral es dialógica, que es el producto de la discusión entre sujetos diferentemente situados que desean obtener reconocimiento por parte de las demás personas, entonces no hay necesidad de un punto de vista universal para sacar a la gente de su egoísmo. Una persona egoísta que no quiere escuchar las expresiones de necesidad de otras personas recibirá ella misma la negación a ser escuchada.

La alternativa a una teoría moral fundada en el presupuesto de la racionalidad imparcial, por tanto, consiste en una ética comunicativa. Habermas ha ido más allá que cualquier otra pensadora o pensador en la elaboración del proyecto de una racionalidad moral que reconozca la pluralidad de sujetos. Insiste el autor en que la subjetividad es un producto de la interacción comunicativa. La racionalidad moral debería entenderse como dialógica, como el producto de la interacción de una pluralidad de sujetos bajo condiciones de igual poder, de modo que no se acallen los intereses de nadie.

A pesar de todo, incluso Habermas parece reticente a abandonar la perspectiva de la racionalidad normativa universal que trasciende las perspectivas particularistas. Como

sostiene Seyla Benhabib (1986, págs. 327-351), el autor oscila entre privilegiar la perspectiva neutral e imparcial de la «otra generalizada» y lo que ella llama la perspectiva de la «otra concreta». Del mismo modo que las teorías de Rawls y Ackerman, una vertiente de la teoría de Habermas se basa en una concepción *a priori* de la racionalidad moral. La racionalidad normativa debe ser reconstruida racionalmente como constituida por sujetos que parten del compromiso con el entendimiento discursivo y del compromiso respecto de dejarse persuadir por la fuerza del argumento más poderoso. Este móvil inicial compartido para alcanzar el consenso, unido al presupuesto de un ámbito de discusión libre de dominación, da cuenta de cómo las normas morales pueden ser generales y vinculantes. Como las teorías de Rawls y Ackerman, esta vertiente de la teoría de Habermas se basa en contrafácticos que se incorporan a un punto de partida imparcial para hacer que la universalidad surja del diálogo moral.

La concepción habermasiana de la razón dialógica reconoce como válida solo la expresión de intereses generalizables, un término cuyo significado es equívoco. A veces parece significar solo aquellos intereses que son universales, es decir, aquellos intereses que todas las personas comparten y están de acuerdo en que sean respetados respecto de cualquiera. Esta interpretación de los intereses generalizables encierra una dicotomía entre universal y particular, pública y privada, dado que las necesidades e intereses que no se comparten, porque se derivan de la historia y afiliaciones particulares de una persona, quedan fuera.

Como sostiene Benhabib, otra interpretación de los intereses generalizables se deriva del hecho de que una política emancipatoria encierra la expresión e interpretación de las necesidades. En una discusión democrática donde las participantes expresan sus necesidades, nadie habla desde un punto de vista imparcial y nadie apela a un interés general. Dado que satisfacer sus necesidades depende de las acciones de otras personas en el contexto del estado, la gente está obligada, en palabras de Hannah Pitkin,

> a reconocer el poder de las demás y apelar a sus criterios, al tiempo que intentamos que ellas reconozcan nuestro poder y criterios. Estamos obligadas a encontrar o crear un lenguaje común de propósitos y aspiraciones, no meramente para revestir nuestra perspectiva privada en un disfraz público, sino para darnos cuenta de su significado público. Estamos obligadas a transformar el «quiero» en un «tengo derecho a», una afirmación que se convierte en negociable en base a criterios públicos (Pitkin, 1981, pág. 347).

En este paso de una expresión de deseos a un reclamo de justicia, quienes participan en el diálogo no dejan de lado su situación particular para adoptar una perspectiva universal y compartida. El paso desde el autorreconocimiento solo necesita del reconocimiento de los reclamos de las otras personas. Según esta interpretación, dichos reclamos son válidos normativamente cuando son generalizables en el sentido de que pueden ser reconocidos sin violar los derechos de otras personas o sin someterlas a la dominación. Los intereses generalizables en este sentido pueden ser no obstante particulares, ligados a la situación y necesidades de un grupo particular y por ello no compartidos por todas las personas.

La lógica de la identidad en el ideal de lo cívico público

La dicotomía entre razón y deseo aparece también en la teoría política moderna en la distinción entre lo universal, ámbito público de la soberanía y el Estado, por un lado, y lo particular, ámbito privado de necesidades y deseos, por el otro. La teoría política normativa y la práctica política se proponen alcanzar la imparcialidad en el ámbito público estatal. Igual que la racionalidad moral imparcial, este ámbito público consigue su generalidad solo a través de la exclusión de la particularidad, los deseos, sentimientos y aquellos aspectos de la vida asociados con el cuerpo. En la teoría y

la práctica política modernas lo cívico público asociado con este ámbito logra la unidad especialmente a través de la exclusión de las mujeres y otras personas asociadas con la naturaleza y el cuerpo.

Richard Sennett (1974) y otros autores han descrito los centros urbanos en desarrollo del siglo XVIII como impulsores de una vida pública única. En la medida en que se incrementaba el comercio y más gente venía a la ciudad, el espacio de la propia ciudad cambiaba al tiempo que se hacía más abierta, con amplios bulevares donde gente de distintas clases sociales se mezclaba en los mismos espacios (Berman, 1982). De acuerdo con Habermas, una de las funciones de esta vida pública de mediados del siglo XVIII era proporcionar un espacio para la crítica donde la gente discutiera y criticara los asuntos del Estado, en periódicos, cafés y otros foros (Habermas, 1974). No obstante estar dominada por hombres burgueses, la discusión pública en los cafés admitía a hombres de cualquier clase en igualdad de condiciones. Más aún, a través de la institución de los salones, así como del teatro y las sociedades de lectura, participaban también las mujeres aristócratas y burguesas, que a veces lideraban tal discusión pública (Landes, 1988, parte 2).

La vida pública en este periodo parece haber sido extravagante, alegre y provocativa. El teatro era un centro de socialización, un foro en el que el ingenio y la sátira desafiaban al Estado y a las costumbres dominantes. Este espacio público desenfrenado mezclaba en alguna medida los sexos y las clases, mezclaba el discurso serio con el juego, y mezclaba la estética con la política. Todo esto no sobrevivió a la filosofía republicana. La idea del estado universalista que expresa un punto de vista imparcial que trasciende cualquier interés particular fue en parte una reacción frente a este espacio público diferenciado. El republicanismo fundó su estado universalista en la idea de lo cívico público que la teoría y la práctica política institucionalizaron hacia finales del siglo XVIII en Europa y los Estados Unidos, para suprimir la heterogeneidad popular y lingüística de lo público urbano.

La filosofía política de Rousseau es el paradigma de este ideal de lo cívico público. Rousseau desarrolla su concepción de la política como reacción a su experiencia de lo público urbano característico del siglo XVIII (Ellison, 1985), y como reacción a las premisas y conclusiones de la teoría atomista e individualista del Estado expresada por Hobbes. Lo cívico público expresa el punto de vista universal e imparcial de la razón, oponiéndose y rechazando el deseo, los sentimientos y la particularidad de las necesidades e intereses. Partiendo de las acotadas premisas de los deseos individuales no podemos llegar a una concepción normativa lo suficientemente sólida respecto de las relaciones sociales. La diferencia entre el egoísmo atomista y la sociedad civil no consiste simplemente en el hecho de que el ilimitado apetito individual haya sido frenado por leyes impuestas mediante la amenaza del castigo. Por el contrario, es la razón la que reconcilia a la gente y hace que descubra los intereses comunes y la voluntad general.

Para Rousseau el pueblo soberano encierra el punto de vista universal del interés colectivo y la igualdad de ciudadanía. En su búsqueda de intereses individuales la gente tiene una orientación particularista. Sin embargo, la razón normativa revela un punto de vista imparcial que todas las personas racionales pueden adoptar, y que expresa una voluntad general no reducible a un agregado de intereses particulares. Participar en la voluntad general como ciudadana es expresar la nobleza humana y la genuina libertad. Sin embargo, tal compromiso racional con la colectividad no es compatible con la satisfacción personal, y para Rousseau ésta es la tragedia de la condición humana (Shklar, 1969, cap. 5).

Rousseau concebía este espacio público como unificado y homogéneo, y de hecho sugería métodos para propiciar el compromiso hacia esa unidad a través de fiestas cívicas. A pesar de que la pureza, unidad y generalidad de este espacio público requieren trascender y reprimir la parcialidad y la diferenciación de necesidades, deseos y afectos, Rousseau difícilmente creyera que la vida humana pueda o deba

prescindir de las emociones o de la satisfacción de las necesidades y los deseos. La naturaleza particular del hombre como un ser portador de necesidades y sentimientos se expresa en el ámbito privado de la vida doméstica, en el cual las mujeres son las verdaderas guardianas morales.

Los recientes análisis feministas respecto de la dicotomía entre lo público y lo privado en la teoría política moderna sugieren que el ideal de lo cívico público como imparcial y universal es en sí mismo sospechoso. La teoría política moderna y la política misma proclamaron la imparcialidad y generalidad de lo público y al mismo tiempo les parecía totalmente coherente que algunas personas, principalmente las mujeres, las personas no blancas y a veces aquellas personas sin propiedad, debieran ser excluidas de la participación en ese ámbito público. Si esto no fue solo un error, sugiere que el ideal de lo cívico público como expresión del interés general, el imparcial punto de vista de la razón, da como resultado la exclusión. Al asumir que la razón se opone al deseo, la afectividad y el cuerpo, esta concepción de lo cívico público excluye los aspectos corporales y afectivos de la existencia humana. En la práctica, esta presuposición fuerza la homogeneidad respecto de lo cívico público, excluyendo del ámbito de lo público a aquellos individuos y grupos que no encajen en el modelo de ciudadanía racional capaz de trascender el cuerpo y el sentimiento. Esta exclusión tiene una base doble: la tendencia a oponer razón y deseo, y la asociación de estos rasgos con tipos de personas.

En el esquema social expuesto por Rousseau, y más tarde por Hegel, las mujeres deben ser excluidas del espacio público de ciudadanía porque ellas son las encargadas de los cuidados relativos a la afectividad, el deseo y el cuerpo. Permitir que los debates públicos estén guiados por la invocación de deseos y necesidades físicas podría socavar la deliberación pública fragmentando su unidad. Es más, aun dentro del ámbito doméstico las mujeres deben ser dominadas. Su peligrosa y heterogénea sexualidad debe mantenerse casta y confinada al matrimonio. Al implantar la castidad en las mujeres se asegura que cada familia se mantenga

como una unidad separada, evitando el caos y la mezcla de sangre que producirían los hijos e hijas ilegítimos. Solo así pueden las mujeres ser las verdaderas guardianas de los deseos de los hombres, templando sus impulsos potencialmente subversivos a través de la educación moral. El deseo de los hombres por las mujeres constituye en sí mismo una amenaza de romper y dispersar el ámbito racional universal de lo público, así como de subvertir la clara distinción entre lo público y lo privado. Como guardianas del ámbito privado de la necesidad, el deseo y la afectividad, las mujeres deben asegurar que los impulsos de los hombres no los aparten de la universalidad de la razón. Más aún, la pulcritud moral del femenino hogar templará los impulsos posesivamente individualistas del particularista ámbito de los negocios y el comercio que, como la sexualidad, amenazan constantemente con dinamitar la unidad de la sociedad (véase Okin, 1978, parte 3; Lange, 1979; Elshtain, 1981, cap. 4; Pateman, 1988, cap. 4).

El mundo burgués instituyó una división moral del trabajo entre razón y sentimiento, identificando la masculinidad con la razón y la feminidad con los sentimientos y los deseos (Glennon, 1979; Lloyd, 1984). La esfera de la familia y la vida personal es una creación moderna tanto como el moderno ámbito del Estado y el derecho, y tiene lugar como parte del mismo proceso (Nicholson, 1986, cap. 4; cfr. Okin, 1981). La imparcialidad y racionalidad del Estado dependen de que el ámbito privado de la familia contenga las necesidades y los deseos. El ámbito público de la ciudadanía logra la unidad y la universalidad solo a través de la definición del individuo civil en oposición al desorden de la naturaleza femenina, que abarca los sentimientos, la sexualidad, el nacimiento y la muerte, los atributos que distinguen específicamente a las personas entre sí. El ciudadano universal no tiene cuerpo, es razón —masculina— desapasionada (Pateman, 1986; 1988, caps. 1-4).

El ciudadano universal es también blanco y burgués. Las mujeres no han sido las únicas personas excluidas de la participación en el moderno espacio de lo cívico público.

Hasta hace muy poco tiempo en muchas naciones de Europa tanto las personas judías como la gente de clase obrera eran excluidas de la ciudadanía. En los Estados Unidos, quienes diseñaron la Constitución restringieron de manera específica el acceso de la clase obrera al espacio público racional, y por supuesto excluyeron también a las personas esclavas y a las indígenas de la participación en lo cívico público. George Mosse (1985) y Ronald Takaki (1979) explican la estructura de tal exclusión de la vida republicana burguesa en Europa y los Estados Unidos, respectivamente. Los varones blancos burgueses concebían la virtud republicana como «respetabilidad». El hombre «respetable» era racional, moderado y casto, inflexible con las pasiones, los lazos sentimentales o el deseo por el lujo. El hombre respetable debía ser recto, desapasionado y apegado a las normas. En estas imágenes culturales, los aspectos desordenados, inciertos, sexuales y corporales de la existencia eran y son identificados con las mujeres, las personas homosexuales, negras, indígenas, judías y orientales.

Sostiene Mosse que la idea de la nación unificada que se desarrolló en Europa en el siglo XIX dependía precisamente de la oposición entre la virtud masculina y la heterogeneidad e incertidumbre del cuerpo, y de la asociación de los grupos despreciados con el cuerpo, dejándolos fuera de la homogeneidad de la nación (cfr. Anderson, 1983). Takaki muestra que los primeros republicanos de los Estados Unidos fueron totalmente explícitos respecto de la necesidad de homogeneidad entre quienes gozaban de la ciudadanía, una necesidad que desde los primeros días de la república tuvo que ver con la relación entre las personas blancas republicanas y la gente negra e indígena (cfr. Herzog, 1985). Estos padres republicanos, como Jefferson, identificaron a la gente roja y negra en sus territorios con la salvaje naturaleza y las pasiones, así como temían que las mujeres fuera del ámbito domestico fueran caprichosas y avaras. Definían la vida republicana civilizada y moral en oposición a este deseo retrospectivo e inculto que identificaban con las mujeres y las personas no blancas. Aún más importante, justifi-

caban explícitamente la restricción de la ciudadanía a los hombres blancos sobre la base de que la unidad de la nación dependía de la homogeneidad y la razón desapasionada.

Para resumir, el ideal de razón normativa, de sentido moral, se opone a los deseos y la afectividad. La razón imparcial civilizada caracteriza la virtud del hombre republicano que se ubica por encima de la pasión y los deseos. Sin embargo, en vez de apartar por completo a los hombres burgueses del cuerpo y la afectividad, la cultura de lo público racional confina a estos últimos a la esfera doméstica, que a su vez confina las pasiones de las mujeres y proporciona consuelo emocional a los hombres y la infancia. De hecho, dentro de este ámbito doméstico pueden florecer los sentimientos, y cada individuo puede reconocer y afirmar su particularidad. Precisamente porque las virtudes de la imparcialidad y la universalidad definen lo cívico público, lo público debe excluir la particularidad humana. La moderna razón normativa y su expresión política en la idea de lo cívico público, por tanto, consiguen la unidad y la coherencia a través de la expulsión y el confinamiento de todo aquello que pudiese amenazar con invadir la política con la diferenciación: la especificidad del cuerpo y los deseos de las mujeres, las diferencias de raza y cultura, la variabilidad y heterogeneidad de las necesidades, las metas y deseos de los individuos, la ambigüedad y naturaleza cambiante de los sentimientos.

Las funciones ideológicas del ideal de imparcialidad

Se podría objetar que he pedido demasiado a la imparcialidad. La imparcialidad en su sentido más fuerte es imposible, admite esta objeción; los agentes morales reales son particulares y no pueden apartar sin más su historia y afiliaciones particulares, ni los intereses particulares sustanciales que están presentes en una decisión. La imparcialidad, continuaría esta objeción, debería entenderse como un ideal regulador de la razón, inalcanzable pero no obstante importante como objetivo.

Sin embargo, la imparcialidad no solo es imposible, sino que el compromiso con este ideal tiene consecuencias ideológicas adversas. Reiterando la definición de ideología que se dio en el capítulo 3, una idea funciona ideológicamente cuando la creencia en ella ayuda a reproducir relaciones de dominación u opresión justificándolas o escondiendo posibles relaciones sociales más emancipatorias. El extendido compromiso con el ideal de la imparcialidad es útil para al menos tres funciones ideológicas. Sustenta la idea del estado neutral, que a su vez sirve en parte de fundamento al paradigma distributivo de justicia. Legitima la autoridad burocrática, así como los procesos jerárquicos de toma de decisiones, dispersando las demandas de decisiones democráticamente tomadas. Y por último, refuerza la opresión al transformar el punto de vista de los grupos privilegiados en una posición universal. Sostengo que, en lugar de la imparcialidad deberíamos buscar la equidad social en un contexto de heterogeneidad y discurso parcial.

La imparcialidad designa un punto de vista que cualquier persona racional puede adoptar, un punto de vista separado y universal que toma en cuenta igualitariamente todos los puntos de vista particulares. Si se es imparcial al tomar una decisión moral o política, entonces tal decisión será la correcta, la mejor, la que de hecho represente los intereses de cada una de las personas afectadas tanto como sea posible. La decisión a la que llega quien decide imparcialmente es una decisión a la que todas las personas afectadas hubieran podido llegar si hubieran discutido bajo condiciones de respeto mutuo e igual poder. Siempre que encontremos quien tome decisiones imparcialmente, no habrá necesidad de discusión.

La idea de una persona que es una decisora imparcial funciona en nuestra sociedad para legitimar una estructura no democrática y autoritaria de toma de decisiones. En la sociedad liberal moderna el poder de algunas personas sobre otras, su poder para tomar decisiones que afectan a las acciones y condiciones de la acción de otras, no puede justificarse sobre la base de que alguna gente es simplemente

mejor que otra. Si todas las personas son iguales en su capacidad para la razón, la empatía y la creatividad, y si todas las personas son de igual valor, parece seguirse que las decisiones acerca de las reglas y políticas que guían su vida cooperativa deberían ser formuladas por todas ellas colectivamente: la soberanía debería descansar en el pueblo. Según el mito del contrato social, la gente delega su autoridad a funcionarios y funcionarias de gobierno que están encargadas de tomar decisiones imparciales, atendiendo solamente al interés general y sin favorecer ningún interés particular. La autonomía es compatible con la autoridad jerárquica siempre que las autoridades actúen desde la racionalidad imparcial.

De este modo, aparece un aspecto diferente de la dicotomía entre el ámbito público del Estado y el ámbito privado de los intereses parciales. El Estado está por encima de la sociedad, distante y separado, vigilando y arbitrando la competencia y los conflictos que surgen en la persecución individual de beneficios privados. Así Locke, por ejemplo, utiliza explícitamente la metáfora del árbitro para describir la función de gobierno. El Estado oficia imparcialmente sobre las actividades de la economía acumulativa y competitiva, y las personas titulares de la ciudadanía deben lealtad y obediencia a este Estado precisamente porque es supuestamente imparcial y está alejado de cualquier interés particular (Pateman, 1979, págs. 70-71).

La filosofía política de Hegel proporciona el más completo y explícito relato sobre el Estado como expresión de imparcialidad y universalidad por oposición a la particularidad del deseo y el interés. Para Hegel, la perspectiva liberal respecto de las relaciones sociales basadas en la libertad de autodefinición de los individuos para realizar sus propios fines describe en realidad solo un aspecto de la vida social, la esfera de la sociedad civil. Como miembro de la sociedad civil, el individuo persigue fines privados para sí mismo y su familia, en asociación con otras personas que tienen intereses particulares similares. Estos intereses particulares en la sociedad civil pueden entrar en conflicto, pero las transac-

ciones de intercambio producen gran armonía y satisfacción. Por otra parte, concebido como miembro del Estado el individuo no es un centro de deseos particulares, sino el portador de derechos y responsabilidades universalmente articuladas. El punto de vista del Estado y el derecho trascienden todos los intereses particulares, para expresar el espíritu universal y racional de la humanidad. Las leyes y la acción del Estado expresan la voluntad general, los intereses de toda la sociedad (véase Pelczynski, 1971, págs. 1-29; Walton, 1983).

Pero perseguir el interés general no es compatible con que la misma persona persiga también intereses particulares. Así, debe haber una clase especial de ciudadanas que no estén implicadas en la persecución de intereses privados en la sociedad de mercado, cuyo trabajo sea mantener el bien público y el punto de vista universal del Estado. Estas personas, que son burócratas, serán elegidas a través de un examen objetivo que identifique a aquellas mejor cualificadas para percibir e instituir el interés general, y serán mantenidas con fondos del Estado para asegurar su imparcialidad. Al ser completamente independiente de la sociedad civil, la burocracia representa para Hegel la instanciación de las reglas morales. Sin participar en su formación, las ciudadanas pueden confiar en que las leyes y políticas creadas por la burocracia expresan su libertad objetiva, la realización de su universalidad como ciudadanas, de modo que tienen un deber absoluto de obedecerlas (véase Pateman, 1979, páginas 109-110; Buchanan, 1982, págs. 6-10).

El gobierno de los funcionarios y funcionarias de gobierno de nuestra sociedad está legitimado por la ideología de la imparcialidad. No damos un mandato preciso a los legisladores y legisladoras que elegimos precisamente para que puedan hacer leyes imparciales, leyes que reflejen el interés general. Estas leyes son ellas mismas imparciales; deberían aplicarse a todas las personas de la misma manera. Con leyes sabias pergeñadas por un poder legislativo que mira al interés general, los ejecutores y las jueces solo necesitan aplicarlas imparcialmente a los casos particulares para que la justicia esté asegurada.

De acuerdo con esta imagen del Estado, quienes administran éste, las jueces y las burócratas se supone que son expertas en la toma de decisiones imparciales. Su trabajo, a diferencia de otra gente, no implica una inmersión en actividades particulares con fines particulares; por el contrario, su trabajo es el de distanciarse, considerar el conjunto de la diversidad de intereses y objetivos, y tomar una decisión. La gente afectada por las decisiones debe a veces aportar información a las juezas y burócratas en las audiencias y los juicios. Pero depende de la autoridad decidir el resultado, porque solo la autoridad es imparcial y representa el interés general. Trasladar las decisiones a una asamblea popular de gente discutiendo sus necesidades e intereses varios es definitivamente una mala idea, porque crearía un conflicto irresoluble. Esto se debe a que la gente en la sociedad civil es parcial, está comprometida con la promoción de sus intereses o los objetivos particulares de las organizaciones o grupos a los que está afiliada, y estos intereses y objetivos están inevitablemente en conflicto. Dado que la toma de decisiones democrática no puede funcionar, el Estado debe oficiar como árbitro neutral.

La idea del Estado neutral que está por encima de los intereses particulares y los conflictos de la sociedad civil es, sin embargo, un mito. Las críticas marxistas al Estado liberal se aplican también a esta imagen del Estado como el árbitro en la competencia entre los grupos de interés. Si hay diferencias significativas de poder, recursos, acceso a la publicidad, etc., entre las distintas clases, grupos o intereses, los procedimientos de toma de decisión que son imparciales en el sentido de permitir igualdad de oportunidades formales a todas las personas para presionar por sus intereses, normalmente producirán resultados que favorezcan los intereses de las más poderosas.

Más aún, la imparcialidad es para quienes toman decisiones burocráticas exactamente tan imposible como lo es para otros agentes morales. Es sencillamente imposible para personas de carne y hueso, estén o no en el gobierno, adoptar el punto de vista de la razón trascendental cuando toman

decisiones, separando su propia persona de las afiliaciones y compromisos que constituyen su identidad y le dan una perspectiva respecto de la vida social. Pero no se sigue de la particularidad de sus historias e intereses que la gente sea solamente autointeresada, incapaz y no dispuesta a considerar otros intereses y puntos de vista. Sin embargo, la ideología pluralista que define los intereses económicos y sociales como puramente autointeresados y el Estado como imparcial fomenta el que pensemos solo en términos del autointerés. Cada persona se supone que presiona por sus propios intereses, y el Estado imparcial se ocupará de que se logre la equidad. He sostenido ya que ser justa no requiere que nos quitemos nuestra propia piel. La historia y compromisos de una persona o grupo son siempre *parciales,* precisamente porque nunca comprenden todos los puntos de vista relevantes desde fuera. Más aún, legisladoras, administradores gubernamentales y otras funcionarias de gobierno normalmente desarrollan una visión parcial de la vida social y un conjunto de intereses particulares que se derivan de su contexto de gobierno; de hecho el gobierno no trasciende la sociedad civil para verla como un todo (Noedlinger, 1981).

El mito del Estado neutral tiene una función ideológica en la medida en que ayuda a dar cuenta del paradigma distributivo de justicia. La mayor parte de las discusiones en torno a la justicia asumen, implícita o explícitamente, que la justicia es «dispensada» por una autoridad, y que esta autoridad es imparcial. La mayor parte de las discusiones en torno a la justicia social también asumen que las cuestiones de justicia conciernen solamente o fundamentalmente a los principios por los que la política de gobierno debería guiarse. Si la reflexión sobre la justicia presupone que el Estado es un ámbito de toma de decisiones imparciales que trasciende y comprende todos los intereses, perspectivas y compromisos parciales, entonces las únicas cuestiones significativas de justicia son distributivas. Si asumimos que quienes distribuyen son imparciales y que por tanto toman en cuenta todos los intereses presentes en la sociedad, entonces no

hay razón alguna para hacer de la organización justa del poder de toma de decisiones una cuestión específica.

He sostenido que el ideal de imparcialidad legitima la autoridad burocrática. Esto es verdad respecto de la autoridad en la empresa y organizaciones privadas tanto como en el gobierno. Allí la autoridad también se justifica no sobre la base de fundamentos aristocráticos, sino sobre la base de la necesidad de separar las tareas de dirección de otro tipo de tareas, haciendo que las encargadas de la dirección controlen las distintas y parciales perspectivas respecto de la organización. Habiendo ascendido en la jerarquía de una organización porque la inteligencia, creatividad y duro trabajo de él, y raramente de ella, demuestran su mérito, la tarea de la directora o director consiste en supervisar a las personas subordinadas de manera «profesional», lo cual significa tomando un punto de vista de racionalidad objetiva e imparcial al momento de tomar las decisiones. Las reglas de una empresa u organismo deberían ser en sí mismas imparciales y formales, y quien administra debería aplicarlas imparcialmente. Las decisiones de quien administra deberían reflejar los intereses de la organización en su totalidad. La jerarquía burocrática se debe precisamente a que las posiciones se asignan imparcialmente de acuerdo con el mérito. En la medida en que quienes toman decisiones se esfuerzan por alcanzar la imparcialidad, la democracia es innecesaria; sus decisiones se acomodarán a los intereses de todas las personas. El ideal de imparcialidad ayuda así a legitimar la organización jerárquica de la mayor parte de los trabajos, y la idea de asignación de los puestos conforme al mérito. En el capítulo 7 cuestionaré este mito del mérito, que presupone la posibilidad de formular criterios de evaluación normativa y culturalmente imparciales.

A la luz de su imposibilidad, la insistencia en el ideal de imparcialidad funciona para enmascarar la inevitable parcialidad de perspectiva desde la cual tiene lugar realmente la deliberación moral. Los presupuestos y compromisos situados que se derivan de historias, experiencias y afiliaciones particulares surgen rápidamente para llenar el vacío crea-

do por la abstracción contrafáctica; pero entonces se los confirma como presupuestos «objetivos» sobre la naturaleza humana y la psicología moral. El ideal de imparcialidad genera una propensión a universalizar lo particular.

Allí donde existen diferencias de grupo social, y algunos grupos son privilegiados mientras otros son oprimidos, esta propensión a universalizar lo particular refuerza la opresión. La perspectiva de las personas privilegiadas, sus experiencias y criterios particulares, se construye como normal y neutral. Si la experiencia de algunos grupos difiere de esta experiencia neutral, o si no se ajusta a estos criterios, su diferencia se construye como desviación e inferioridad. De este modo, no solo la experiencia y valores de las personas oprimidas son ignorados y silenciados, sino que estas personas pasan a ser desaventajadas a causa de su identidad situada. No hace falta que las personas privilegiadas persigan de manera egoísta sus propios intereses a expensas de otras personas para que la situación sea calificada de injusta. Basta con su manera parcial de construir las necesidades e intereses de otras personas, o de ignorarlas de manera no intencionada. Si los grupos oprimidos cuestionan la supuesta neutralidad de los presupuestos y políticas imperantes, y expresan su propia experiencia y perspectiva, sus reclamos se entienden como propios de intereses parciales, especiales y egoístas que se desvían del interés general e imparcial. De este modo, el compromiso con un ideal de imparcialidad hace difícil el poner de manifiesto la parcialidad de la perspectiva supuestamente general y reclamar una voz para las personas oprimidas.

El ideal de imparcialidad legitima la toma de decisiones jerárquica y permite que el punto de vista de las personas privilegiadas aparezca como universal. La combinación de estas funciones a menudo lleva a decisiones concretas que perpetúan la opresión y desventajas de algunos grupos y el privilegio de otros. Los puestos con autoridad para la toma de decisiones normalmente están ocupados por miembros de los grupos privilegiados —hombres blancos y anglosajones, nominalmente heterosexuales—, puesto que el acceso a di-

chos puestos es parte de su privilegio. Sus autorizadas decisiones, basadas en presunciones y criterios que proclaman como neutrales e imparciales, a menudo silencian, ignoran y presentan como desviadas la capacidad, necesidades y normas de otras personas. La solución para la dominación y la opresión que se sigue como resultado es desmantelar la jerarquía. Si la razón normativa es dialógica, es más probable que las normas justas surjan de la interacción real de gente con distintos puntos de vista que debe traspasar los límites de su individualidad al verse forzada a enfrentarse y escuchar a otras personas. De este modo, las estructuras justas de toma de decisiones deben ser democráticas, asegurando voz y voto a todos los grupos particulares implicados y afectados por las decisiones.

La democracia participativa y la idea de un espacio público heterogéneo

Si abandonamos el ideal de imparcialidad, no habrá ya justificación moral para los procesos no democráticos de toma de decisiones relativas a la acción colectiva. En lugar de un contrato ficticio, necesitamos estructuras participativas reales en las que la gente real, con sus diferencias geográficas, étnicas, de género y ocupacional, afirme sus perspectivas respecto de las cuestiones sociales dentro del marco de instituciones que favorezcan la representación de sus distintas voces. Por tanto, la discusión teórica sobre la justicia requiere de discusión teórica sobre la democracia participativa. Como señala Carole Pateman (1986), sin embargo, muchas teóricas y teóricos contemporáneos que escriben sobre la democracia participativa no están menos comprometidos con el ideal de lo cívico público que sus antepasados clásicos.

He sostenido que este ideal de lo cívico público excluye a las mujeres y a otros grupos definidos como diferentes, porque su categoría racional y universal se deriva solo de su oposición a la afectividad, la particularidad y el cuerpo. Las teorías republicanas insistieron en la unidad de lo cívico pú-

blico: en la medida en que es un ciudadano todo hombre deja atrás su particularidad y diferencia, para adoptar un punto de vista universal idéntico para todos los ciudadanos, el punto de vista del bien común o la voluntad general. En la práctica, los políticos republicanos instauraron la homogeneidad excluyendo de la ciudadanía a todas aquellas personas definidas como diferentes y asociadas con el cuerpo, el deseo o las influencias de la necesidad que puedan hacer virar a los ciudadanos en una dirección distinta a la del punto de vista de la pura razón. Dos teóricos contemporáneos de la democracia participativa, Benjamin Barber y Jürgen Habermas, conservan importantes aspectos del ideal universalista de lo cívico público, aunque los dos de manera ambigua.

Barber (1984) se opone intensamente a las teorías políticas contemporáneas que construyen un modelo de discurso político purificado de dimensiones afectivas. Sostiene que los ritos, los mitos, las pasiones, las expresiones emocionales y el discurso poético tienen un significado político, tanto como la argumentación racional. Así es que Barber no teme a la ruptura de la unidad y la racionalidad de lo público por efecto del deseo y el cuerpo, como lo hacen varias teorías republicanas. Este concepto de democracia fuerte conserva, sin embargo, una concepción de lo cívico público como definido por la unidad y la universalidad, como opuesto a la afinidad de grupo y a las necesidades e intereses particulares por otro. El autor distingue claramente entre el ámbito público de la ciudadanía y la actividad cívica, por un lado, y un espacio privado de identidades, roles, afiliaciones e intereses particulares. La democracia fuerte, sostiene, se resiente con cualquier división en el ámbito público, que expresa idealmente una voluntad común y juicios comunes a toda la ciudadanía. La ciudadanía de ninguna manera agota la identidad social de la gente, pero en la democracia fuerte tiene prioridad moral sobre cualquier otra actividad social. La búsqueda de intereses particulares, las presiones de los reclamos de grupos particulares, deben tener lugar todas ellas dentro de un marco de comunidad y vi-

sión común establecido por el ámbito público. De este modo, la visión de Barber sobre la democracia participativa continúa ligada a una fuerte oposición entre la esfera pública de la ciudadanía, y la esfera privada de los intereses y afiliaciones particulares. El proceso de la democracia participativa requiere para el autor enterrar las diferencias sociales, lo cual he sostenido que tiende a propiciar el disfrute de privilegios por parte de algunos grupos cuya voz y perspectiva domina el espacio público supuestamente común.

La teoría de la acción comunicativa de Habermas es más ambigua que la de Barber, en lo que atañe al grado en el que se conserva el legado republicano de unidad y universalismo en la definición de lo público como un ámbito de razón opuesto al ámbito privado de deseos y sentimientos. Como he sostenido más arriba, las tendencias fundamentales de una teoría de la acción comunicativa apuntan a una democracia participativa contextual y genuinamente intersubjetiva. Sin el punto de vista trascendental de la imparcialidad, la racionalidad de las normas puede fundamentarse solo entendiéndolas como el resultado de la discusión que incluye a todas aquellas personas que se regirán por dichas normas. Como he analizado más arriba, una interpretación posible de la ética comunicativa es que las pretensiones normativas son el resultado de la expresión de las necesidades, sentimientos y deseos que los individuos afirman haber conseguido tras el reconocimiento expresado por las otras personas bajo condiciones en las que todas tienen una voz igual en la expresión de sus necesidades y deseos. Esta interpretación tiende así a hacer colapsar la distinción entre razón pública y ámbito privado de deseos, necesidades y sentimientos.

Sin embargo, perdura en Habermas un sentido fuerte del universalismo kantiano, que socava este giro hacia una política participativa y radicalmente pluralista de la interpretación de la necesidad. Habermas conserva vestigios de una dicotomía entre razón y afectividad. El autor separa con bastante firmeza el discurso sobre los sentimientos del discurso sobre las normas. Más aún, su modelo del lenguaje se

basa en gran parte en un paradigma de la argumentación discursiva, que resta importancia a los aspectos metafóricos, retóricos, lúdicos, encarnados en el discurso, que son un aspecto importante de su efecto comunicativo (véase Young, 1987; cfr. Keane, 1984, págs. 169-172). No obstante las posibilidades de una ética comunicativa, el propio Habermas mantiene un compromiso con el «punto de vista moral» como el punto de vista de una «otra generalizada», en el que el sujeto que razona se abstrae de sus propios contextos concretos de necesidad, deseo y compromiso y se dirige a las otras personas también desde este punto de vista general. De esta forma, el autor mantiene una distinción entre un ámbito público de derechos y principios y un ámbito privado de necesidades contextualizadas (Benhabib, 1986, págs. 348-351). Por último, la afirmación de que las participantes en el diálogo se proponen implícitamente el consenso es una reminiscencia de la unidad ideal de lo cívico público.

Como vimos en el capítulo 3, muchas escritoras y escritores afirman que la sociedad corporativa de bienestar se ha despolitizado a través de la institucionalización del pluralismo basado en los intereses de grupo. Del mismo modo en que Barber alude a un espacio público-democrático fuerte, muchas de estas escritoras y escritores también aluden a restituir un espacio público-cívico en el que las ciudadanas y ciudadanos trasciendan sus contextos, necesidades e intereses particulares, para alcanzar el bien común. Sin embargo, he sostenido que tal deseo por la unidad política suprime la diferencia, y tiende a excluir del ámbito público algunas voces y perspectivas, porque sus mayores privilegios y posición dominante permiten a algunos grupos articular el «bien común» en términos influenciados por su perspectiva e intereses particulares.

Contrariamente a lo que sostiene Barber, por ejemplo, el problema con el pluralismo de intereses de grupo no es que sea plural y particular, sino que está privatizado. Institucionaliza y propicia una visión egoísta, autointeresada, del proceso político; cada una de las partes entra a la competencia política por los bienes escasos y los privilegios solo para

maximizar su propia ganancia, y no necesita atender ni responder a los reclamos que hacen otras personas en interés propio. Así, el pluralismo de intereses de grupo deja poco espacio para las afirmaciones hechas en el sentido de que algunas personas tienen la responsabilidad de atender a los reclamos de otras personas que tienen necesidades o están oprimidas. Más aún, los procesos, y a menudo los resultados, de la negociación de intereses de grupo, tiene lugar generalmente en privado; dichos intereses no se revelan ni se discuten en un foro que incluya realmente a todas aquellas personas potencialmente afectadas por las decisiones.

La repolitización de la vida pública no requiere de la creación de un ámbito público unificado en el que ciudadanas y ciudadanos dejen fuera sus particulares afiliaciones de grupo, historias y necesidades, para discutir un mítico «bien común». En una sociedad diferenciada por grupos sociales, ocupaciones, posiciones políticas, diferencias de privilegio y opresión, regiones, etc., la percepción de algo así como el bien común solo puede ser el resultado de una interacción pública que exprese y no que entierre las particularidades. Desde mi punto de vista, aquellas personas que buscan la democratización de la política en nuestra sociedad deberían reconceptualizar el significado de lo público y lo privado —y la relación entre ambos— para romper de manera decisiva con la tradición del republicanismo ilustrado. A pesar de que existen buenas razones teóricas y prácticas para mantener la distinción entre lo público y lo privado, esta distinción no debería construirse como una oposición jerárquica en correspondencia con las oposiciones entre razón y sentimientos, masculino y femenino, universal y particular.

El principal significado de público se refiere a aquello que está abierto y es accesible. Lo público es en principio no excluyente. No obstante ser general en este sentido, dicha concepción de lo público no implica homogeneidad ni adopción de algún punto de vista general o universal. De hecho, en los espacios y foros públicos abiertos y accesibles, una debería esperar encontrar a aquellas personas que son diferentes u oír hablar de ellas, de su diferente perspec-

tiva social, experiencias y afiliaciones. Para promover una política de inclusión, por tanto, quienes son partidarias de la democracia participativa deben promover el ideal de un espacio público heterogéneo en el que las personas aparezcan con sus diferencias reconocidas y aceptadas por el resto, a pesar de que tal vez no se las entienda completamente.

Como señala Hannah Arendt (1958, págs. 58-67), privado está etimológicamente relacionado con privación. Lo privado, como se ha concebido tradicionalmente, es lo que debería estar fuera de la vista, o lo que no puede ser expuesto. Está conectado con la vergüenza y lo incompleto. Como señala Arendt, esta noción de lo privado implica excluir de lo público los aspectos de la vida humana relacionados con el cuerpo y los afectos.

Sugiero que, en lugar de definir lo privado como aquello que lo público excluye, lo privado debería definirse, como en un sentido de la teoría liberal, como ese aspecto de su vida y actividad que cualquier persona tiene derecho a excluir del alcance de los demás. En este sentido lo privado no es aquello que las instituciones públicas excluyen, sino lo que el individuo elige apartar de la visión pública. Con el crecimiento de las burocracias estatales y no estatales, la protección de la privacidad se ha transformado en un asunto público candente. En la sociedad capitalista de bienestar la defensa de la privacidad personal se ha convertido no meramente en la cuestión de mantener al Estado fuera de ciertos asuntos, sino en el reclamo de regulación estatal positiva para asegurar que tanto sus propios organismos como las organizaciones no estatales —tales como las empresas— respeten el pedido de privacidad de los individuos.

Esta manera de formular los conceptos de público y privado, inspirada en las confrontaciones feministas con la teoría política tradicional, no niega su distinción. Niega, sin embargo, una división social entre las esferas pública y privada, cada una con tipos diferentes de instituciones, actividades y atributos humanos. El concepto de un ámbito público heterogéneo implica dos principios políticos: *a*) ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona

debería ser forzada a la privacidad; y *b*) no debería permitirse que ninguna institución o práctica social sea excluida *a priori* de la expresión y la discusión pública.

He sostenido que la moderna concepción de lo público crea una concepción de la ciudadanía que excluye de la atención pública la mayor parte de los aspectos particulares de las personas. Se supone que la vida pública es «ciega» al sexo, raza, edad, etc., y se supone que todas las personas entran a la esfera pública y a la discusión pública en los mismos e idénticos términos. Esta concepción de lo público ha dado por resultado la exclusión de la vida pública de algunas personas y aspectos de las personas.

La nuestra es todavía una sociedad que fuerza a las personas o ciertos aspectos de las personas a la privacidad. La represión de la homosexualidad es tal vez el ejemplo más llamativo. En los Estados Unidos hoy en día la mayoría de la gente parece ser partidaria de la visión liberal según la cual las personas tienen derecho a ser gay en la medida en que mantengan sus actividades en privado. Llamar la atención en público sobre el hecho de que uno sea gay, hacer demostraciones públicas de afecto gay, o incluso mencionar en público las necesidades y derechos gay, provoca la burla y el temor de mucha gente. Nuestra sociedad solo está empezando a cambiar la práctica de mantener a las personas física o mentalmente discapacitadas fuera de la vista pública. Durante casi un siglo las mujeres «respetables» han tenido acceso a los lugares públicos y a la expresión pública, pero las normas imperantes aún nos presionan para privatizar las más obvias manifestaciones de nuestra feminidad —la menstruación, el embarazo, la lactancia—, a mantenerlas fuera del discurso público, de la vista pública y de la consideración pública. Por extensión, las niñas y niños deberían también ser mantenidos fuera de la vista pública, y por supuesto sus voces no deberían recibir expresión pública.

El eslogan feminista «lo personal es político» expresa el principio de que ninguna práctica o actividad social debería ser excluida de la discusión pública, la expresión o la decisión colectiva, por considerarse inadecuada. El movimiento

contemporáneo de mujeres ha hecho una cuestión pública de muchas prácticas que se decía eran demasiado triviales o privadas para la discusión pública: el significado de los pronombres, la violencia doméstica contra las mujeres, la práctica de que los hombres abran la puerta a las mujeres, el acoso sexual de mujeres, niñas y niños, la división sexual del trabajo doméstico, etc.

La política socialista y populista demanda que se transformen en cuestiones públicas muchas acciones y actividades que se consideran propiamente privadas, tales como la manera en que los individuos y las empresas invierten su dinero, qué producen y cómo lo producen. La sociedad corporativa de bienestar permite que muchas grandes instituciones cuyas acciones tienen un enorme impacto en mucha gente definan su actividad como privada, y así les concede el derecho a excluir a otras personas. Las personas partidarias de la democracia participativa e interesadas en socavar la opresión por causas económicas, tales como la explotación y la marginación, normalmente demandan que parte de las actividades de dichas instituciones o incluso todas sus actividades se pongan al alcance de las decisiones democráticas.

Estos ejemplos muestran que lo público y lo privado no se corresponden tan fácilmente con las esferas institucionalizadas, tales como el trabajo por oposición a la familia, o el estado por oposición a la economía. En la política democrática, la propia cuestión de establecer dónde debería fijarse la línea de la privacidad se transforma en una cuestión pública (Cunningham, 1987, pág. 120). El propósito de proteger la privacidad es el de preservar las libertades de la acción, oportunidad y participación *individual*. La demanda de privacidad de cualquier institución o colectivo, la invocación del derecho a excluir a otras personas, puede justificarse solo sobre la base de posibilitar un grado justificado de privacidad individual.

Como he sugerido al inicio de este capítulo, cuestionar la oposición tradicional entre lo público y lo privado, en consonancia con las oposiciones entre universalidad y par-

ticularidad, razón y afectividad, implica cuestionar una concepción de la justicia que opone la justicia al cuidado. Una teoría que limite la justicia a principios formales y universales que definen un contexto en el que cada persona puede perseguir sus fines personales sin entorpecer la capacidad de otras personas para perseguir sus propios fines, entraña no solo una concepción muy limitada de la vida social, como sugiere Michael Sandel (1982), sino una concepción muy limitada de la justicia. En tanto virtud, la justicia no se puede oponer a las necesidades, sentimientos y deseos personales, sino que debe designar las condiciones institucionales que permiten a la gente satisfacer sus necesidades y expresar sus deseos. Las necesidades pueden expresar su particularidad en un espacio público heterogéneo. En el capítulo 6 desarrollaré más detalladamente los principios de la vida pública que se refieren a la diferencia y la afirman. Pero antes, en el capítulo 5, exploraré más extensamente la dinámica de la identidad que contribuye al temor por la diferencia, y su construcción como alteridad absoluta.

Capítulo V

La jerarquización de los cuerpos y la política de la identidad

> El racismo y la homofobia son verdaderas condiciones de toda nuestra vida en este lugar y en este tiempo. Insto aquí a cada una de nosotras a que llegue hasta ese profundo lugar del conocimiento que está dentro de nosotras, y toque ese terror y esa aversión a la diferencia que vive allí.
> Mirad qué cara tiene. Entonces, lo personal como político puede empezar a iluminar todas nuestras elecciones.
>
> Audre Lorde

Mi cuerpo me fue devuelto desgarbado, cambiado, de otro color, vestido de luto en aquel blanco día de invierno. El negro es feo, el negro es animal, el negro es malo, el negro es inferior, el negro es feo; mira, un negro, hace frío, el negro está temblando, porque tiene frío, el pequeño niño está temblando porque el negro le da miedo, el negro está temblando de frío, ese frío recorre tus huesos, el guapo y pequeño niño está temblando porque piensa que el negro se está estremeciendo de ira, el pequeño niño blanco corre a los brazos de su madre; mamá, el negro me va a comer.

> Por todas partes el hombre blanco, arriba el cielo se desgarra, la tierra cruje bajo mis pies, y hay una canción blanca, una canción blanca. Todo este blanco que me quema...
>
> Me siento al lado del fuego y me doy cuenta de mi uniforme. No lo había visto. Es realmente feo. Me detengo, porque ¿quién puede decirme qué es la belleza? (Fanon, 1967, pág. 114).

El racismo, como otros tipos de opresión de grupo, no debería entenderse como una única estructura, sino como varias formas de opresión que, en los Estados Unidos, condicionan la vida de la mayoría —o de todas— las personas negras, latinas, asiáticas, indígenas y semitas. La opresión que experimentan muchos miembros de estos grupos está condicionada, naturalmente, por las estructuras e imperativos específicos del capitalismo norteamericano, es decir, estructuras de explotación, segregación en la división del trabajo y marginación. El racismo, como el sexismo, es un medio adecuado de dividir a las personas trabajadoras entre sí y legitimar la sobreexplotación y marginación de algunas de ellas. Sin embargo, está claro que experiencias como la evocada por Fanon más arriba no se pueden reducir a los procesos capitalistas ni acotarlos a las estructuras de opresión antes mencionadas. Tales experiencias responden, en cambio, a las formas generales de opresión que he llamado imperialismo cultural y violencia. El imperialismo cultural consiste en hacer que un grupo sea invisible al mismo tiempo que resulta marcado y estereotipado. Los grupos culturalmente imperialistas proyectan sus propios valores, experiencias y perspectiva con carácter normativo y universal. Las víctimas del imperialismo cultural se vuelven así invisibles como sujetos, como personas con una perspectiva y experiencias propias, con intereses específicos de grupo; al mismo tiempo, sin embargo, se las señala, se las petrifica en una existencia marcada por el hecho de ser «otra», desviada en relación con la norma dominante. A los grupos dominantes no les hace falta percibir la existencia de su propio grupo; ellos ocupan una posición no señalada, neutral, aparentemente universal. Pero las víctimas del imperialismo cul-

tural no pueden olvidar su identidad de grupo porque la conducta y reacciones de otras personas las hacen volver a ella.

El pasaje de Fanon evoca un aspecto particular y crucialmente importante de la opresión del imperialismo cultural: la experiencia —conectada con la pertenencia de grupo— de ser vista por otras personas con aversión. En principio, el imperialismo cultural no tiene por qué estar estructurado por la dinámica interactiva de la aversión, pero tales reacciones de aversión, al menos en las sociedades contemporáneas supuestamente liberales y tolerantes, estructuran profundamente la opresión de todos los grupos que son objeto del imperialismo cultural. Gran parte de la experiencia opresiva del imperialismo cultural tiene lugar en contextos mundanos de interacción, en los gestos, el lenguaje, el tono de voz, y en la reacción de otras personas (cfr. Brittan y Maynard, 1984, págs. 6-13). Pulsaciones de atracción y aversión modulan todas las interacciones, con consecuencias específicas para la experiencia del cuerpo. Cuando la cultura dominante define a algunos grupos como diferentes, como el «otro», los miembros de esos grupos son atrapados en su cuerpo. El discurso dominante los define en términos de características corporales, y construye esos cuerpos como feos, sucios, manchados, impuros, contaminados o enfermos. Más aún, quienes experimentan tal descripción de su mundo en términos tan epidérmicos (Slaughter, 1982) descubren la categoría a la que pertenecen por medio de la conducta encarnada de otras personas: en sus gestos, en un cierto nerviosismo que se nota, en su rechazo al contacto con la mirada, la distancia que mantienen.

La experiencia de opresión racial implica en parte el existir como un grupo definido por tener cuerpos feos y ser temidos, evitados u odiados por ello. Más aún, los grupos racializados no son en absoluto los únicos definidos como cuerpos feos o temibles. La opresión de las mujeres, como la opresión de la gente negra, presenta las cinco formas descritas en el capítulo 2. La división sexual del trabajo en la casa y en el trabajo produce formas de exploración y caren-

cia de poder específicamente marcadas por el género. La opresión de las mujeres, sin embargo, está también claramente estructurada por la dinámica interactiva del deseo, el pulso de la atracción y la aversión, y la experiencia que la gente tiene del cuerpo y de la personificación. No obstante el hecho de que se reserve algún espacio cultural para venerar la belleza femenina y el deseo por lo femenino, en parte ese mismo camafeo ideal hace que la mayor parte de las mujeres sean cuerpos grises, feos, odiosos o temibles. La gente mayor, los hombres gay y las lesbianas, la gente discapacitada y la gente gorda también ocupan, en tanto grupos, la posición de cuerpos feos, temibles u odiosos. La dinámica interactiva y los estereotipos culturales que definen a los grupos como el otro feo tienen mucho que ver con el acoso opresivo y la violencia física, que pone en peligro la tranquilidad y los cuerpos de la mayor parte de los miembros de la mayoría de estos grupos.

Este capítulo indaga en la construcción de cuerpos feos y en las implicaciones que tienen los temores inconscientes y las aversiones para la opresión de los grupos despreciados. Desarrollo aquí lo sugerido en el capítulo anterior en el sentido de que las exclusiones —racistas y sexistas— del ámbito público tienen su origen en la estructura de la racionalidad moderna y en su propia oposición al deseo, el cuerpo y la afectividad. La filosofía y la ciencia modernas afirman la racionalidad controladora, unificada, en oposición y por encima del cuerpo, y luego identifican a algunos grupos con la razón y a otros con el cuerpo.

Sin embargo, la objetivación y evidente dominación de los cuerpos despreciados que imperaba en el siglo XIX ha retrocedido en nuestros días, y ha surgido un compromiso discursivo con la igualdad para todas las personas. Sostengo que el racismo, el sexismo, la homofobia, el rechazo de las personas mayores y discapacitadas, y no han desaparecido con dicho compromiso, sino que han sido soterradas al tiempo que perviven en los hábitos cotidianos y en los significados culturales respecto de los cuales la gente, por lo general, no es consciente. A través de la categoría de lo

abyecto que utiliza Kristeva, indago en cómo los temores habituales e inconscientes que siguen definiendo a algunos grupos como cuerpos despreciables y repugnantes modulan de manera inquietante la pérdida de identidad. Nuestra sociedad impone la opresión del imperialismo cultural en gran parte a través de los sentimientos y reacciones imperantes, y en este sentido está fuera del alcance del derecho o la política el poder remediarla.

El análisis de este capítulo presenta cuestiones de teoría moral respecto de si se pueden hacer juicios morales —y cómo— sobre la conducta no intencional. Si las acciones y las prácticas inconscientes reproducen la opresión, entonces deben ser moralmente condenadas. Sostengo que en tales casos la teoría moral debe distinguir entre culpar y hacer responsables a los autores y autoras.

La disolución del imperialismo cultural requiere así de una revolución cultural que implica también una revolución de la subjetividad. En vez de buscar la completitud del sujeto, quienes somos sujetos de esta plural y compleja sociedad deberíamos afirmar la alteridad dentro de nosotras mismas, reconociendo que como sujetos somos heterogéneas y múltiples en nuestras afiliaciones y deseos. Sugiero que la experiencia de los movimientos sociales sobre cómo provocar la toma de conciencia ofrece algunos modelos sobre los métodos para revolucionar al sujeto.

La jerarquización de los cuerpos en el discurso moderno

En el capítulo 4 sugerí que la pretensión de universalidad y neutralidad de la racionalidad moderna, y su oposición a la afectividad y al cuerpo, llevan a la devaluación y exclusión de algunos grupos. Indagaré ahora más extensamente en el significado de este proceso. Las modernas formas de racismo, sexismo, homofobia y discriminación en razón de la edad y la discapacidad, no son supersticiones arrastradas de los tiempos negros que se enfrentan con la razón iluminista. Por el contrario, el discurso científico y fi-

losófico moderno explícitamente propone y legitima teorías formales sobre la superioridad racial, sexual y nacional, así como sobre la superioridad en razón de la edad. La cultura científica, estética y moral del siglo XIX y principios del XX construyó explícitamente a ciertos grupos como cuerpos feos o degenerados, en contraste con la pureza y respetabilidad de los sujetos neutrales y racionales.

Los ensayos teórico-críticos respecto de la razón instrumental, las críticas postmodernas al humanismo y al sujeto cartesiano, así como las críticas feministas a la frialdad desencarnada de la razón moderna, convergen todas en un proyecto similar de denuncia contra la autoridad de la razón científica moderna. La ciencia y la filosofía moderna construyen un relato específico respecto del sujeto como conocedor, como un origen autopresente que se ubica fuera y enfrentado a los objetos de conocimiento, es decir, es una persona autónoma, neutral, abstracta, es particularidad purificada. Construyen esta subjetividad moderna huyendo de la realidad material, de la continuidad sensorial del cuerpo con el movimiento, con las cosas vivientes, para crear una idea purificada y abstracta de la razón formal, desencarnada y trascendente. Despojada de toda esta animación y ubicada en ese sujeto abstracto y trascendente, la naturaleza se petrifica en objetos sólidos, inertes, discretos, cada uno identificable como una y la misma cosa, algo que puede contarse, medirse, poseerse, acumularse y comerciarse (Merchan, 1978; Kovel, 1970, cap. 5; Irigaray, 1985, págs. 26-28, 41).

Un elemento importante del discurso de la razón moderna es el resurgir de las metáforas visuales para describir el conocimiento. En la lógica de la identidad de la que me ocupé en el capítulo 4, el pensamiento racional se define como una visión infalible; solo lo que se ve con claridad es real, y verlo con claridad lo hace real. No se ve con los sentidos falibles sino con el ojo de la mente, una visión que se ubica fuera de todo, que lo inspecciona todo como un orgulloso y atento lord. Este sujeto intenta conocer la verdad como puro significante que refleja la realidad de manera precisa y completa. El sujeto que conoce es un observador

que se ubica por encima y fuera del objeto de conocimiento. Conforme con la metáfora visual, el sujeto se sitúa en presencia inmediata de la realidad sin tener con ella compromiso alguno. Por comparación, el sentido del tacto implica a quien percibe con lo percibido; no se puede tocar algo sin ser tocada. La visión, sin embargo, es distante y se la concibe como unidireccional; quien observa es un ente concebido como origen puro y centralizado, y el objeto es un pasivo ser-observado (Irigaray, 1985, págs. 133-135).

Más aún, la mirada de la razón científica moderna es una mirada normalizadora (Foucault, 1977; West, 1982). Es una mirada que confirma su objeto de acuerdo con algún criterio jerárquico. El sujeto racional no solo observa, pasando de una vista a otra como un turista. De acuerdo con la lógica de la identidad, el sujeto científico mide los objetos con escalas que reducen la pluralidad de atributos a una unidad. Al tener que alinear y calibrar el grado en que se presenta algún atributo general, algunas de las particularidades son devaluadas o se las define como desviadas en relación con la norma.

Foucault resume cinco operaciones que esta mirada normalizadora trae aparejadas: comparación, diferenciación, jerarquización, homogeneización y exclusión. La razón normalizadora

> remite las acciones individuales a un todo que es al mismo tiempo un campo para la comparación, un espacio de diferenciación y el principio de una regla que debe seguirse. Dicha razón normalizadora diferencia a unos individuos de otros en términos de la siguiente regla general: que la regla se haga para funcionar como umbral mínimo, como un término medio a ser respetada o un óptimo hacia el que nos debemos dirigir. Tal razón mide en términos cuantitativos y jerarquiza en términos de valor las habilidades, el nivel, la «naturaleza» de los individuos. Introduce, a través de esta medida «que confiere valor», el grado de conformidad que debe alcanzarse. Por último, traza el límite que definirá la diferencia en relación con todas las otras diferencias, la frontera externa de lo anormal (Foucault, 1977, págs. 182-183).

Gran cantidad de escritos recientes han revelado el sesgo blanco, burgués, masculino y europeo que va añadido a la expresión de la idea del sujeto racional en el discurso moderno. A través de metáforas débilmente veladas de la violación, los fundadores de la ciencia moderna construyen la naturaleza como lo femenino dominado y controlado por el investigador (masculino). Las virtudes del científico son también las virtudes de la masculinidad, es decir, separación desencarnada, cuidadosa medición y manipulación de los instrumentos, generalización y razonamiento exhaustivo, discurso autorizado respaldado por la evidencia (Keller, 1985; Merchant, 1978).

Los atributos del sujeto que conoce y es observador normativo están unidos estrechamente a la clase y la raza. La posición de clase no surge de la tradición o la familia, sino de la inteligencia superior, el conocimiento y la racionalidad. La propia razón se vuelve significado. Su misión ya no es —como lo era en la antigüedad— contemplar la eternidad de los cielos y lo misterioso del alma, sino más bien averiguar el funcionamiento de la naturaleza para poder dirigir sus procesos hacia fines productivos. «Inteligencia» y «racionalidad» ahora significan, principalmente, actividad del pensamiento estratégico y calculador, abstracción de lo particular para formular leyes generales del funcionamiento, organización lógica de sistemas, desarrollo y dominio del lenguaje técnico formalizado, y diseño de sistemas de vigilancia y supervisión. Más aún, como se verá más adelante en el capítulo 7, esta dicotomía razón/cuerpo estructura también la moderna división entre trabajo «mental» y «material». Desde el nacimiento de la moderna razón instrumental la idea de blancura ha estado asociada con la razón purificada de cualquier cuerpo material, al tiempo que el cuerpo se ha identificado con la negritud (Kovel, 1970, caps. 5-7). Esta identificación permite a la gente que reivindica para sí misma la blancura, el ponerse en la posición del sujeto e identificar a la gente de color con el objeto de conocimiento (cfr. Said, 1978, págs. 31-49).

Es importante no interpretar este tipo de análisis en el sentido de que la clase, la raza, el género u otras formas de

opresión están fundadas en la razón científicas o son causadas por ella, o que la razón científica simplemente refleja las relaciones sociales de dominación. La razón científica y filosófica expresa una visión de la subjetividad y la objetividad que ha tenido una gran influencia y repercusión en la cultura moderna de occidente. La asociación de esta razón con una burguesía blanca y masculina surge y persiste en el contexto de una sociedad estructurada por relaciones jerárquicas de clase, raza, género y nacionalidad, que tienen una dinámica independiente.

Sin duda, sí que estuvo presente la asociación de la razón abstracta con la masculinidad y la blancura, pero muy posiblemente dicha asociación se haya producido a través de un conjunto de accidentes históricos decisivos. Quienes articularon y siguieron los códigos de la racionalidad moderna fueron hombres blancos burgueses. Al articular sus metáforas visuales de la razón hablaban por sí mismos, sin pensar en que podía haber otras posiciones que articular. En la medida en que esta razón moderna y desvinculada que tiende a la objetivación asumió la comprensión de la humanidad y la subjetividad, y adquirió la posición autorizada de poseedora de la verdad, los grupos privilegiados asumieron el privilegio de ese autorizado sujeto de conocimiento. Los grupos que estos últimos definían como diferentes pasaron así a la posición de objetos en relación con la mirada distante y dominante del sujeto.

Sin embargo, la imposición de la dicotomía de la razón científica entre sujeto y objeto sobre la base de relaciones jerárquicas de raza, género, clase y nacionalidad, tiene profundas y duraderas consecuencias para la estructuración del privilegio y la opresión. Los grupos privilegiados pierden su particularidad; al asumir la posición del sujeto científico se vuelven incorpóreos, desencarnados, trascienden la particularidad y la materialidad, se transforman en agentes de una visión universal desde ninguna parte. Los grupos oprimidos, por otra parte, están atrapados en sus cuerpos objetivados, ciegos, mudos y pasivos. La mirada normalizadora de la ciencia se fija en los cuerpos objetivados de las mujeres, las

personas negras, judías, homosexuales, ancianas, locas o débiles mentales. De sus observaciones surgen teorías sobre la superioridad en razón de la edad, la superioridad sexual, racial, mental o moral. Éstos no son en modo alguno los primeros discursos legitimadores del gobierno de la gente rica, o de los hombres, o de las personas europeas. Como sostiene Foucault, sin embargo, el discurso de finales del siglo XVIII y principios del XIX provocó una ruptura epistemológica que encontró expresión teórica en las «ciencias del hombre» (Foucault, 1970). En este *episteme* los cuerpos son a la vez naturalizados, es decir, concebidos como sujetos a las leyes deterministas de la ciencia, así como normalizados, es decir, sujetos a evaluación en relación con una jerarquía teleológica de lo bueno. Las teorías de tendencia naturalista eran biológicas o fisiológicas, y estaban asociadas explícitamente con criterios estéticos respecto de los cuerpos bellos y criterios morales respecto del buen carácter.

En las ciencias en desarrollo, tales como la historia natural, la frenología, la fisiognomía, la etnografía y la medicina, la mirada de quien observa científicamente se aplicaba a los cuerpos pesándolos, midiéndolos y clasificándolos de acuerdo con una jerarquía normativa. Las teorías del siglo XIX sobre la raza asumían explícitamente que los tipos de cuerpo y rasgos faciales blancos y europeos eran la norma, la perfección de la forma humana, en relación con los cuales otros tipos de cuerpos eran clasificados como degenerados o menos desarrollados. La introducción de estas normas al discurso de la ciencia las *naturalizó,* dio a las afirmaciones sobre la superioridad una autoridad adicional como verdades de la naturaleza. En los esquemas biológicos y médicos del siglo XIX los cuerpos europeos blancos, masculinos y burgueses son los «mejores» tipos de cuerpos por naturaleza, y su superioridad natural determina directamente la superioridad intelectual, estética y moral de las personas de este grupo sobre cualquier otro tipo (West, 1982, cap. 2).

En el siglo XIX, en Europa y los Estados Unidos, la mirada normalizadora de la ciencia dotaba la jerarquización estética de los cuerpos con la autoridad de la verdad objetiva.

Todos los cuerpos se pueden situar en una sola escala cuyo extremo más alto corresponde a un cuerpo joven, fuerte y bello y cuyo punto más bajo es el cuerpo degenerado. La escala mide al menos tres atributos cruciales: la salud física, la aptitud moral y el equilibrio mental. El tipo degenerado es físicamente débil, endeble y enfermo; o el tipo degenerado es mentalmente desequilibrado: loco, irracional o infantil en su simplicidad mental. Pero lo más importante es que la indecencia moral es un signo de depravación y una causa de enfermedad física o mental. La depravación moral implica generalmente el desenfreno sexual o la conducta sexual pervertida, aunque también se refiere al desenfreno en otros placeres físicos. Así, la homosexualidad y la prostitución son tipos esencialmente pervertidos, cuya conducta sexual produce enfermedad mental y física.

En el discurso científico sobre lo normal y lo desviado, lo saludable y lo pervertido, fue crucial el que cualquier forma de perversión, física, mental o moral, se manifieste a sí misma a través de signos físicos identificables por la mirada científica. Se pensó que la perversión aparecía en la superficie del cuerpo, cuya belleza o fealdad era objetivamente mensurable de acuerdo con características detalladas de los rasgos faciales, cantidad y tipo de cabello, color de piel y complexión, forma de la cabeza, ubicación de los ojos, y estructura de los genitales, nalgas, caderas, tórax y pechos (Gilman, 1985, págs. 64-70, 156-158, 191-194). La prostituta, el homosexual, el criminal, son todas personas fáciles de identificar dados los indicios físicos de fealdad y depravación que presentan.

El ideal de belleza del siglo XIX era fundamentalmente un ideal de virtud viril (Mosse, 1985, págs. 31, 76-86), del hombre fuerte, racional, capaz de autocontrolarse, distanciado de la sexualidad, la emoción y todo aquello que provoque desorden o distracción. Hasta los hombres blancos burgueses son capaces de caer en la enfermedad y la perversión, especialmente si ceden a los impulsos sexuales. Por tanto, los hombres viriles deben estar vigilantes en la defensa de su salud y belleza, a través de la disciplina y la

castidad (cfr. Takaki, 1979, cap. 2). En gran parte del discurso científico del siglo XIX, sin embargo, grupos enteros de gente son esencial e irrevocablemente degenerados o pervertidos: la gente negra, judía, homosexual, la gente pobre y obrera, y las mujeres.

Como grupo, las mujeres son físicamente delicadas y débiles debido a la específica constitución de su cuerpo y el funcionamiento de su sistema reproductivo y sexual. Debido a sus ovarios y útero las mujeres están sujetas a la locura, la irracionalidad y la estupidez infantil, y tienen mayor tendencia que los hombres hacia la vida licenciosa en materia sexual. La belleza de las mujeres, como la belleza de los hombres, es una estética incorpórea, asexuada y alejada de la carne: cabello y piel de colores suaves y delgadez. Las mujeres de una cierta clase que son mantenidas bajo la disciplina de hombres respetables y racionales pueden ser salvadas de la locura, la depravación y el vicio hacia el que tienen propensión todas las mujeres.

Las mujeres son identificadas esencialmente con la sexualidad, del mismo modo en que los otros grupos son científicamente clasificados como esencialmente depravados: la gente negra, judía, homosexual, en algunos lugares y épocas también la gente obrera y los «elementos criminales». Un aspecto llamativo del discurso y la iconografía del siglo XIX es la capacidad de intercambio de estas categorías: las personas judías y homosexuales son llamadas negras y a menudo representadas como negras, y de todos los hombres pervertidos se dice que son afeminados. La medicina se ocupa de clasificar las características corporales de los miembros de todos estos grupos, diseccionando sus cadáveres, a menudo prestando especial atención a sus partes sexuales. La sexualización del racismo asocia en particular a hombres y mujeres de razas pervertidas con la sexualidad desenfrenada. Los científicos, sin embargo, muestran una particular fascinación con las mujeres negras, judías y árabes (Gilman, 1985, cap. 3).

La medicalización de la diferencia trae aparejada una extraña y temible lógica. Por una parte, la distinción nor-

mal/anormal es una pura oposición exclusivista de bueno/malo. Por otra parte, dado que estos opuestos se ubican en una única escala, es fácil deslizarse de una a otra, la frontera es permeable. Lo normal y lo anormal son naturalezas distintas, hombres y mujeres, personas blancas y negras, pero es posible enfermarse, perder la actitud de vigilancia moral y degenerar o pervertirse. Los textos morales y médicos del siglo XIX están llenos del temor masculino de transformarse en afeminado (Mosse, 1985, cap. 2).

En este contexto se desarrolla un nuevo discurso sobre el envejecimiento. Es sólo en el siglo XIX cuando surge una asociación general, cultural y médica, entre la edad avanzada y la enfermedad, la degeneración y la muerte. La sociedad patriarcal tradicional a menudo venera al hombre anciano, y a veces hasta a la mujer anciana, como un símbolo de fuerza, resistencia y sabiduría. Actualmente la ancianidad se asocia cada vez más con la fragilidad, la incontinencia, la senilidad y la locura (Cole, 1986). A pesar de que dichas asociaciones no se originan en el siglo XIX (por testigo el rey Lear), una vez más el discurso normalizador de la ciencia y la medicina dotan dichas asociaciones con la autoridad de la verdad objetiva. La degeneración de la edad, como la de la raza, es supuestamente evidente en la fealdad objetiva de la gente anciana, especialmente de las mujeres ancianas.

Así, la razón científica moderna generó teorías sobre la superioridad humana física, moral y estética, que asumían como la norma al hombre joven, blanco y burgués. La estructura unificadora de esta razón, que asumía la existencia de un sujeto capaz de conocer, purificado de la inmersión sensorial en las cosas, hizo posible la objetivación de otros grupos y su ubicación bajo la mirada normalizadora.

Aceptación consciente, aversión inconsciente

Hasta aquí me he centrado en el análisis de cómo algunos grupos llegan a identificarse con cuerpos feos y temibles, y he examinado la construcción de teorías sobre la su-

perioridad racial, sexual y mental, que surgieron con la racionalidad científica del siglo XIX. Muchos de los autores que he citado sugieren que estas estructuras del siglo XIX condicionan la ideología y la psicología de los temores y prejuicios, basados en los grupos existentes en las sociedades capitalistas contemporáneas de occidente. Cornel West afirma, por ejemplo, que las consecuencias racistas de las concepciones de la razón y la ciencia de la ilustración «continúan acechando al occidente moderno: en el nivel no discursivo acechan en las calles del gueto y en el nivel discursivo acechan en las presunciones metodológicas de las disciplinas de las humanidades» (West, 1982, págs. 48).

Pero ¿podemos asumir una continuidad tan simple entre las ideologías racistas, sexistas, homofóbicas y discriminatorias de las personas mayores, que existieron en el pasado, y la situación social contemporánea de Europa y América del Norte? Se podría sostener que las condiciones han cambiado tanto que hacen que estas teorías e ideologías del siglo XIX y principios del XX sean meras curiosidades históricas, sin relación alguna con el pensamiento, sentimientos y conducta contemporáneas. La discusión racional y los movimientos sociales han puesto en duda estos tratados de la razón científica del siglo XIX. Después de una muy amarga lucha y de no pocos contratiempos, las normas legales y sociales expresan ahora un compromiso de igualdad entre los grupos, un compromiso con el principio de que todas las personas merecen igual respeto y consideración cualquiera que sea su raza, género, religión, edad o identificación étnica.

Aquellas de nosotras que sostenemos que el racismo, el sexismo, la homofobia, y la discriminación en razón de la edad o la discapacidad, son estructuras profundas de las relaciones sociales contemporáneas, no podemos rechazar como ilusoria la convicción común de que las ideologías sobre la inferioridad natural y la dominación de grupo ya no ejercen una influencia significativa en nuestra sociedad. Tampoco podemos plantear, de manera verosímil, las aversiones y estereotipos que afirmamos perpetúan la opresión de hoy en día como simples extensiones, aunque tal vez ate-

nuadas, de la más grave xenofobia del pasado. Mucha gente niega que la nuestra sea una sociedad racista, sexista, con actitudes discriminatorias respecto de las personas mayores y discapacitadas, precisamente porque identifican estos «ismos» con teorías científicamente legitimadas sobre la inferioridad de grupo, y con la exclusión, la dominación y desprecio socialmente sancionado. Para ser claras y persuasivas en nuestras afirmaciones sobre la opresión de grupo contemporánea y su reproducción, debemos afirmar que el racismo y el sexismo explícitos y discursivamente focalizados han perdido gran parte de su legitimidad. Debemos identificar una manifestación social diferente de estas formas de opresión de grupo que se corresponda con las específicas circunstancias contemporáneas, formas nuevas que tienen tanto continuidades como discontinuidades con las estructuras del pasado.

Con el objetivo de formular una aproximación tal a las manifestaciones contemporáneas de opresión de grupo, adopto la teoría de la subjetividad de los tres niveles que propone Anthony Giddens (1984) para comprender las relaciones sociales y su reproducción en las estructuras sociales y de la acción. La acción y la interacción, dice Giddens, implican conciencia discursiva, conciencia práctica y un sistema básico de seguridad. La conciencia discursiva se refiere a aquellos aspectos de la acción y la situación que, o bien están verbalizados, establecidos en fórmulas verbales explícitas, o son fácilmente verbalizables. La conciencia práctica, por otra parte, se refiere a aquellos aspectos de la acción y la situación que conllevan un control reflexivo, a menudo complejo, de la relación del cuerpo del sujeto con el cuerpo de otros sujetos y con el contexto que lo rodea, pero que están en el margen de la conciencia en vez de ser el centro de la atención discursiva (cfr. Bourdieu, 1977). La conciencia práctica es la toma de conocimiento presupuesta, habitual y rutinaria que capacita a las personas para llevar a cabo la acción directamente intencionada y focalizada. Así, por ejemplo, la acción de conducir hasta la tienda de alimentación y comprar las cosas apuntadas en mi lista, conlleva un con-

junto altamente complejo de acciones en el nivel de la conciencia práctica, tales como la acción misma de conducir el coche y manejar el carro de la compra en la tienda, en la cual he adquirido un sentido habitual del espacio en relación con los productos que busco.

Para Giddens, el «sistema básico de seguridad» alude al nivel básico de identidad, seguridad y sentido de autonomía que requiere cualquier acción coherente en contextos sociales: podríamos llamarlo la integridad ontológica del sujeto. Las personas psicóticas son aquellas para las que el sistema básico de seguridad se ha roto o no se ha formado nunca. La teoría de la estructuración de Giddens da por supuesto que las estructuras sociales sólo existen cuando establecen a través de la acción reflexivamente controlada, los efectos agregativos de esa acción, y las consecuencias no intencionadas de la acción. La acción, a su vez, implica al *cuerpo* socialmente situado en una dinámica de confianza y ansiedad en relación con su entorno, y especialmente en relación con otros actores:

> El predominio de la discreción, la confianza y la seguridad ontológica se logra y se mantiene a través de una serie de desconcertantes capacidades que los agentes despliegan en la producción y reproducción de interacción. Tales capacidades se basan, en primer lugar y principalmente, en el control normativamente regulado de los que podrían parecer ... los menos importantes y más insignificantes detalles de los movimientos y expresión corporales (Giddens, 1984, pág. 79).

Aquello a lo que el psicoanálisis se refiere como experiencia y motivación inconsciente tiene lugar en el nivel de este sistema básico de seguridad. En el desarrollo de la personalidad de cada individuo, hay algunas experiencias que se reprimen en el proceso de construcción de un sentido básico de competencia y autonomía. Un «lenguaje» independiente e inconsciente resulta de separar este material constituido por las experiencias de identidad del sujeto: tal lenguaje aparece en la conducta y reacciones corporales, in-

cluyendo los gestos, el tono de voz, y, como descubrió Freud, hasta ciertas formas del discurso y la simbolización mismas. En la acción e interacción cotidianas, el sujeto reacciona, realiza un ejercicio de introspección, y se reorienta a sí mismo para mantener o restituir el sistema básico de seguridad.

Sugiero que el racismo, el sexismo, la homofobia, la discriminación en razón de la edad y la discapacidad se han retirado del nivel que Giddens refiere como conciencia discursiva. La mayor parte de la gente en nuestra sociedad no cree conscientemente que algunos grupos sean mejores que otros y que por esta razón merezcan beneficios sociales distintos (véase Hochschild, 1988, págs. 75-76). En las sociedades capitalistas de occidente, el derecho público, así como las políticas explícitas de las corporaciones y otras grandes instituciones, han pasado a estar comprometidas con la igualdad formal y con la igualdad de oportunidades para todos los grupos. La discriminación y exclusión explícitas están prohibidas por las reglas formales de nuestra sociedad respecto de la mayoría de los grupos en la mayoría de los casos.

El compromiso con la igualdad formal para todas las personas tiende también a apoyar una regla pública, que desaprueba el discurso y la conducta que en escenarios públicos llama la atención sobre el sexo, raza, orientación sexual, estatus social, religión u otros atributos de las personas. En un restaurante fino los camareros o camareras se supone que deben tratar bien a todas las personas —sean negras o blancas, camioneras o cirujanas— como si fueran aristócratas; en la fila del supermercado, por otra parte, nadie tiene privilegios especiales. Las normas de la etiqueta pública requieren que nos dirijamos a las personas sólo como individuos, brindando a todas el mismo respeto y cortesía. Llamar la atención en escenarios públicos sobre el hecho de que alguien sea blanca, o judía, o árabe, o anciana, o discapacitada, o rica, o pobre, es claramente de mal gusto, como lo es actuar con obvia condescendencia respecto de algunas personas mientras se posterga a otras. La etiqueta social contemporánea es más ambigua en lo que se refiere a llamar la

atención respecto de la feminidad de una mujer, pero el movimiento feminista ha ayudado a crear tendencias sociales que hacen que también sea de mal gusto el actuar respecto de las mujeres de manera deferente o paternalista. El ideal promovido por la etiqueta social actual es que estas diferencias de grupo no deberían tener importancia en nuestros encuentros cotidianos, y que especialmente en el trato formal e impersonal, pero de manera más general en todos los escenarios y situaciones que no sean íntimos o familiares, deberíamos ignorar los aspectos relativos al sexo, raza, etnia, clase, capacidad física y edad. Estos hechos personales se supone que no marcan ninguna diferencia en la manera en que nos tratamos unas a otras.

No quisiera exagerar el grado en que las creencias sobre la inferioridad, perversión o malicia de algunos grupos se han retirado de la conciencia. Aún hoy continúa habiendo individuos y grupos que son sexistas y racistas convencidos, a pesar de que en el contexto liberal dominante a menudo deben ser cuidadosos con el modo en que formulan sus convicciones si es que desean ser escuchados. Más aún, las teorías sobre la inferioridad racial y sexual continúan presentes en nuestra cultura intelectual, así como en la teoría de Jensen sobre el IQ* diferencial. Sin embargo, también dichas teorías están a la defensiva y generalmente no logran alcanzar una aceptación amplia. Pero a pesar de que la etiqueta pública pueda prohibir el racismo y el sexismo discursivamente conscientes, en la privacidad del salón o del vestuario la gente a menudo es más franca respecto de sus prejuicios y preferencias. El racismo, el sexismo, la homofobia, la discriminación en razón de la edad y la discapacidad, cuando son autoconscientes están alimentados por significados y reacciones inconscientes que tienen lugar en los niveles que Giddens llama consciencia práctica y sistema básico de seguridad. En una sociedad comprometida con la igualdad formal de todos los grupos, estas reacciones inconscientes es-

* *N. de la T.:* IQ son las iniciales de *Intelligence Quotient,* o cociente intelectual, mal traducido hasta recientemente como coeficiente.

tán más extendidas que los prejuicios y la desvalorización discursiva, y no necesitan de esta última para reproducir las relaciones de privilegio y opresión. Los juicios sobre la fealdad o la belleza, la atracción o la aversión, la inteligencia o la estupidez, la competencia o la ineptitud, etc., se hacen de manera inconsciente en los contextos interactivos y en la cultura generalizada de los medios de comunicación, y estos juicios a menudo marcan, estereotipan, devalúan o degradan a algunos grupos.

Sostuve en el capítulo 2 que las diferencias de grupo no son hechos «naturales». Dichas diferencias se hacen y se rehacen constantemente en las interacciones sociales en las que las personas se identifican a sí mismas y entre sí. En la medida en que las diferencias de grupo son importantes para la propia identificación y para la identificación de las demás —como de hecho lo son en nuestra sociedad—, es imposible ignorar esas diferencias en los encuentros cotidianos. En mis interacciones, el sexo, raza y edad de una persona afectan mi conducta respecto de esa persona, y cuando el estatus de clase, ocupación, orientación sexual u otras formas de estatus social de una persona se conocen o se sospechan, éstas afectan también a la conducta. La gente blanca tiende a ponerse nerviosa entre la gente negra, los hombres tienden a ponerse nerviosos entre mujeres, especialmente en escenarios públicos. En la interacción social el grupo socialmente superior a menudo evita estar cerca del grupo de menor estatus, evita el contacto con la mirada, no mantiene su cuerpo en una actitud abierta.

Un hombre negro camina por una habitación grande en una convención de negocios y nota que el nivel de ruido disminuye, no completamente, pero decididamente disminuye. Una mujer que está con su marido en una agencia inmobiliaria nota que el empleado, de manera continua y persistente, no se dirige a ella ni la mira, ni siquiera cuando ella se dirige directamente a él. Una ejecutiva se molesta porque su jefe normalmente la toca cuando están hablando, pone su mano sobre su codo, su brazo alrededor de su hombro, con gestos paternales y de poder. Un hombre de ochen-

ta años cuya audición es tan buena como la de uno de veinte nota que mucha gente le grita cuando le habla, utilizando oraciones infantiles y cortas que podrían utilizar también para hablar con un niño (Vesperi, 1985, págs. 50-59).

Los miembros de grupos oprimidos con frecuencia experimentan esta sensación de ser evitados, de aversión, detectan expresiones de nerviosismo, condescendencia y tendencia a crear estereotipos. Para estas personas tal conducta, en realidad el encuentro en su totalidad, a menudo llena de manera dolorosa su conciencia discursiva. Tal conducta las devuelve a su identidad de grupo, haciendo que se sientan observadas, señaladas o, a la inversa, invisibles, no tomadas en serio o, aún peor, degradadas.

Sin embargo, quienes exhiben tal conducta raramente son conscientes de sus acciones o de cómo hacen sentir a las otras personas. Mucha gente está comprometida de manera bastante consciente con la igualdad y el respeto por las mujeres, la gente de color, los gays y las lesbianas, y la gente discapacitada, y no obstante ello en sus cuerpos y sentimientos tienen reacciones de aversión o tendencia al rechazo de los miembros de estos grupos. La gente elimina tales reacciones de su conciencia discursiva por varias razones. En primer lugar, como analizaré más adelante en otro apartado, estos encuentros y las reacciones que ellos provocan amenazan en cierto grado la estructura de su sistema básico de seguridad. En segundo lugar, nuestra cultura continúa separando la razón del cuerpo y la afectividad, y por tanto continúa ignorando y devaluando el significado de las reacciones corporales y los sentimientos. Finalmente, el imperativo liberal de que las diferencias no deberían marcar ninguna diferencia, sanciona con el silencio a esas cosas que en el nivel de la conciencia práctica la gente «sabe» sobre el significado de las diferencias de grupo.

De este modo, los grupos oprimidos por las estructuras de imperialismo cultural que los señalan como los «otros», como diferentes, no solo sufren la humillación de una conducta de aversión, rechazo o condescendencia, sino que generalmente deben experimentar dicha conducta en silencio,

incapaces de contrastar sus percepciones con las percepciones de otras personas. La etiqueta social dominante a menudo considera indecoroso y poco discreto el señalar la diferencia racial, sexual, de edad o capacidad en escenarios y encuentros públicos e impersonales. La incomodidad y el enfado de las personas oprimidas frente a esta conducta que otras personas manifiestan hacia ellas debe por tanto permanecer en silencio si esperan ser incluidas en dichos contextos públicos, y no alterar la rutina llamando la atención respecto de las formas de interacción. Cuando las más audaces nos quejamos por estos signos mundanos de opresión sistemática, somos acusadas de ser criticonas, exageradas, de hacer un mundo de la nada, o de no comprender en absoluto la situación. El coraje de presentar a la conciencia discursiva la conducta y las reacciones que tienen lugar en el nivel de la conciencia práctica se topa con negativas y con potentes gestos que apuntan a silenciar la cuestión, lo cual puede hacer que la gente oprimida sienta que enloquece un poco.

El racismo, el sexismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad, cuando son inconscientes se manifiestan no solo en reacciones corporales y sentimientos y en su expresión a través de la conducta, sino también en las opiniones sobre las personas y las políticas. Cuando la moral pública está comprometida con los principios de igual trato e igual valor de todas las personas, la moral pública requiere que los juicios sobre la superioridad o inferioridad de las personas se hagan individualmente de acuerdo con las aptitudes individuales. Sin embargo, como desarrollaré más en profundidad en el capítulo 7, los temores, aversiones y desvalorizaciones de los grupos señalados como diferentes a menudo intervienen inconscientemente en los juicios sobre las aptitudes. A través de un fenómeno que Adrian Piper (1988) llama discriminación de orden superior, la gente con frecuencia menosprecia atributos que en otra persona se considerarían dignos de elogio, porque están ligados a miembros de ciertos grupos. La asertividad y el pensamiento independiente pueden verse como signos de

buen carácter, de alguien a quien quisieras tener en tu equipo, pero cuando se encuentran en una mujer se pueden transformar en estridencia o incapacidad para cooperar. Una mujer podría valorar la amabilidad y la suavidad en el tono de voz de un hombre, pero si estos atributos se encuentran en un hombre gay pasan a ser signos de reserva y falta de integridad. La aversión hacia ciertos grupos o su desvalorización es reemplazada por el juicio sobre el carácter o la aptitud supuestamente desconectadas de los atributos de grupo. Dado que quien juzga o emite una opinión reconoce y cree sinceramente que la gente no debería ser desvalorizada o rechazada simplemente por ser miembro de un grupo, quien juzga niega que los juicios sobre las aptitudes tengan un sesgo racista, sexista u homofóbico.

Procesos similares de sustitución tienen lugar a menudo en los argumentos que aparecen en las políticas públicas y en las razones que los sustentan. Dado que el derecho y la política están formalmente comprometidos con la igualdad, las afirmaciones relativas a los privilegios de raza o género están en clave o se ubican bajo rúbricas distintas a la afirmación de la superioridad racial o sexual (Omi y Winant, 1983). La discusión sobre la acción afirmativa es un centro importante de racismo y sexismo encubierto o inconsciente. Charles Lawrence (1987) sostiene que el racismo inconscientemente subyace a muchas decisiones de políticas públicas, aunque la raza no está explícitamente en cuestión y quienes formulan las políticas no tienen intenciones racistas. Hacia finales de los años 70, por ejemplo, la ciudad de Memphis levantó un muro entre las secciones blanca y negra de la ciudad; los motivos de los funcionarios de la ciudad se basaban en la preservación del orden y la protección de la propiedad. En muchas ciudades hay conflictos por la ubicación y el tipo de viviendas públicas, en las que las personas blancas que participan no discuten sobre la raza y puede ser que no piensen en términos de raza. Lawrence sostiene que en casos como éste el racismo inconsciente tiene un efecto poderoso, y que se ve la presencia del racismo si se presta atención al significado cultural

de ciertas cuestiones y decisiones: en el vocabulario cultural de la sociedad los muros significan separación y las viviendas públicas significan guetos negros pobres. El significado cultural del Sida en los Estados Unidos de hoy en día se asocia con los hombres gay y con el estilo de vida gay, a pesar de los grandes esfuerzos por parte de mucha gente para terminar con esta asociación; en consecuencia, gran parte de la discusión sobre la política en relación con el Sida implicaría la homofobia, aun cuando quienes participan en la discusión no mencionan a los hombres gay.

He sugerido que el racismo, el sexismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad están a menudo presentes de manera inconsciente en las interacciones sociales y en la elaboración de políticas públicas. Un último ámbito en el que estas aversiones, temores y desvalorizaciones están presentes es en los medios masivos de comunicación orientados al entretenimiento, es decir, películas, televisión, revistas y sus anuncios publicitarios, etc. ¿Cómo es posible, por ejemplo, que una sociedad proclame en sus normas formales y en sus instituciones públicas que las mujeres son tan competentes como los hombres y que deberían ser tenidas en cuenta por sus méritos para el trabajo profesional, cuando esa misma sociedad produce masivamente y distribuye logradas revistas y películas que representan el abuso y degradación de la mujer en imágenes que se supone que son sexualmente estimulantes? No hay contradicción en esto si la realidad y la razón se separan de la fantasía y el deseo. La función de entretenimiento de los medios de comunicación en nuestra sociedad parece ser la de expresar la fantasía desenfrenada; así, los sentimientos, deseos, temores, aversiones y atracciones se expresan en los productos de la cultura de masa, pero no aparecen en ninguna otra parte. Los estereotipos racistas, sexistas, homofóbicos y discriminatorios en razón de la edad y la discapacidad proliferan en estos medios de comunicación, a menudo en rígidas categorías que separan la encantadora belleza de la grotesca fealdad, el reconfortante buen chico del malvado amenazador. Si personas politizadas llaman la atención

respecto de tales estereotipos y desvalorizaciones como evidencia de una grave y nociva opresión de los grupos estereotipados y degradados, a menudo se encuentran con la respuesta de que no deberían tomar en serio estas imágenes, ya que quienes las observan no lo hacen; éstas son solo fantasías inofensivas, y todo el mundo sabe que no tienen relación con la realidad. Una vez más, la razón es separada del cuerpo y el deseo, y sujetos racionales niegan estar ligados a su cuerpo y sus deseos.

La conducta basada en normas de respetabilidad

He analizado cómo el discurso de la racionalidad moderna creó las categorías naturalizadas de mujeres, personas negras, judías, homosexuales y ancianas, que son pervertidas, deficientes y enfermas. La propia constitución de la razón científica moderna aprobó la objetivación de grupos expulsados de la posición de privilegio ocupada por los hombres blancos burgueses, poniéndolos bajo el examen de una mirada que medía, pesaba y clasificaba sus atributos corporales de acuerdo con unos criterios basados en la juventud blanca masculina. Sin embargo, el racismo, la misoginia y la homofobia modernas no se basan solo en el discurso de la ciencia y la filosofía. La razón normalizadora, la razón de un sujeto purificado de cuerpo y cambio, una razón que domina y controla los objetos fijados por su mirada que todo lo mide, penetra en la vida cotidiana con lo que George Mosse llama el ideal de respetabilidad que dominó la moral burguesa del siglo XIX. No me ocuparé aquí de las causas de estas normas de respetabilidad, de cómo, por ejemplo, el ideal de respetabilidad fue conectado con el capitalismo industrial de desarrollo. Describiré solo parte del contenido y significado de esas normas para mostrar cómo éstas estructuran el racismo, el sexismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad.

La respetabilidad consiste en adecuarse a normas que reprimen la sexualidad, las funciones corporales y las expre-

siones emocionales. Dicha respetabilidad está ligada a una idea de orden: la persona respetable es casta, modesta, no manifiesta deseos lascivos, pasión, espontaneidad o euforia, es frugal, limpia, amable en el hablar y de buenos modales. La disciplina de la respetabilidad implica que todo está bajo control, todo en su lugar, sin traspasar los límites.

La conducta respetable está preocupada por la limpieza y el decoro, por las meticulosas reglas de la decencia. Las reglas gobiernan cada uno de los aspectos de la conducta cotidiana relativa a las funciones corporales y la disposición del entorno. El cuerpo debería estar limpio en todos los sentidos, y limpio de los aspectos que presagian su lado más carnal, es decir, fluidos, suciedad, olores. El espacio en el que habita la gente respetable también debe estar limpio, purificado: ni suciedad, ni polvo, ni basura, y todos los signos de funciones corporales —comida, excreciones, sexo, nacimientos— deberían ocultarse a puertas cerradas. La moral burguesa creó una esfera de privacidad individual en la que el individuo respetable pudiera estar solo con su cuerpo, cuidándolo, controlándolo y preparándolo para ser visto en público. La conducta respetable conlleva mantener el cuerpo cubierto y no exhibir sus funciones: normas estrictas gobiernan el modo de comer, en silencio, sin dejar caer nada, sin eructar o hacer ruidos. El lenguaje también está gobernado por reglas de decencia: algunas palabras son limpias y respetables, otras sucias, y muchas, especialmente aquellas relacionadas con el cuerpo o la sexualidad, no deberían pronunciarse cuando se está en compañía respetable. Muchas reglas burguesas de decoro —tales como los modos imperantes de dirigirse a alguien, gestos de respeto, dónde sentarse, o cómo sorber el brandy— no se aplican directamente a las funciones corporales. Pero todos los modales se asocian con la decencia corporal, la contención y la limpieza.

Como señalé en el capítulo 4, la polarización de género fue un aspecto crucial de la disciplina de la respetabilidad burguesa. La sociedad burguesa moderna creó una oposición complementaria de géneros mucho más fuerte que la existente con anterioridad: las mujeres se identifican con el

cuerpo y la sexualidad, especialmente como emoción, mientras los hombres se ubican del lado de la razón desencarnada. En el siglo XIX la ideología burguesa de género asignó a cada uno su propia esfera física y social, la esfera de la política y el comercio para los hombres, la esfera del hogar y la familia para la mujer. En tanto moralmente inferior, ligada al instinto maternal y la particularidad del amor, las mujeres no podían alcanzar las alturas de la disciplina, la virtud y el autocontrol requeridos a los hombres respetables. Pero las mujeres también debían observar estrictos códigos de decoro, muchos de los cuales estaban ligados al cuerpo y la sexualidad.

Los códigos de la respetabilidad burguesa hacían que la masculinidad y la feminidad fueran mutuamente excluyentes y, sin embargo, opuestos complementarios. Como tal, la dicotomía de géneros se rige por una lógica de la identidad que niega o reprime la diferencia, en el sentido de pluralidad, heterogeneidad, inconmensurabilidad de las experiencias que no puede resumirse en una medida común. El estricto dimorfismo y complementariedad de la masculinidad y la feminidad lleva a las mujeres respetables a someterse al control, bajo el cuidado paternal de los hombres respetables. Estos hombres son los sujetos, y sus mujeres los reflejan y refuerzan en el amor, el servicio y la crianza. Con la mujer sirviendo de buena compañera y complemento del hombre, trabajando como guardiana de su cuerpo y de sus necesidades sexuales y emocionales, y eximiéndolo al mismo tiempo de la asociación con ella, la sociedad está en orden.

La polarización burguesa de género representa una negación de la diferencia porque en la pareja respetable existía solo una subjetividad. Mosse muestra cómo las virtudes de la respetabilidad eran principalmente virtudes de virilidad. La principal virtud de la virilidad es el autodominio, es decir, la capacidad para reprimir la expresión de las pasiones, deseos, sexualidad, necesidades corporales e impulsos. El autodominio requiere disciplina y vigilancia, y solo aquel que las logra es verdaderamente racional, competente y merecedor de posiciones de autoridad; solo el hombre que ver-

daderamente se disciplina a sí mismo está en condiciones de disciplinar a otros. Este hombre es verdaderamente independiente y autónomo: no se le escapa ni lo desborda ningún aspecto de su conducta; él es definitivamente el autor y el origen de su acción.

Mosse sostiene que en el ideal de la virtud masculina respetable del siglo XIX descansaba un homoerotismo que legitimaba vínculos de afecto entre los hombres al tiempo que reprimía la definición sexual de dichos vínculos. Como he señalado ya, el joven blanco expresaba el ideal de belleza pasional pero no sexual. La unidad y universalidad del hombre blanco burgués que implícitamente definía la idea de un ámbito público alcanzaba en el siglo XIX su desarrollo más arrogante en el nacionalismo. En el nacionalismo la sexualidad era sublimada bajo la forma de amor a la nación y el imperio. Los sentimientos nacionalistas y la lealtad se perseguían a través de una hermandad homoerótica que excluía a las mujeres, y se reproducían en los refinados clubes y campos del soldado, el estadista y el burócrata del imperio. Este nacionalismo contribuyó tanto material como ideológicamente a la racialización de la gente no blanca, a su confinamiento fuera de los límites de la respetabilidad (cfr. Anderson, 1983). Ser respetable significa pertenecer a un pueblo «civilizado», cuyos modismos y moral son más «avanzados» que los de los pueblos «salvajes» o atrasados. En este esquema la gente de color está naturalmente encarnada, es amoral, expresiva, indisciplinada, sucia, carente de autocontrol.

He sugerido que es un error construir el racismo, el sexismo, el clasismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad o la discapacidad que existe en las sociedades industriales contemporáneas de occidente como una simple continuidad de sus predecesores del siglo XIX. Una explicación de estos privilegios y opresiones contemporáneas debe hacerse teniendo en cuenta tanto las diferencias como las continuidades históricas. Una diferencia esencial es que el racismo, el sexismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad ya no son en

su mayoría discursivamente conscientes, sino que existen en la conducta, imágenes y actitudes, principalmente en el nivel de la conciencia práctica y del sistema básico de seguridad. De manera similar nos podemos preguntar en qué medida la sociedad contemporánea mantiene el culto a la virtud y a la respetabilidad masculinas, que intrínsecamente excluye a las mujeres, las personas no blancas y las homosexuales del ámbito de la racionalidad pública porque estos grupos se asocian con la sexualidad y el cuerpo.

La discontinuidad parece obvia: mientras que la moralidad victoriana reprimía y desvalorizaba las expresiones sexuales, al menos para la gente respetable, las sociedades industriales avanzadas del occidente contemporáneo permiten, si no alaban, la expresión sexual de prácticamente todo el mundo. Podemos estar de acuerdo con Marcuse (1964, cap. 3) en que, de muchas maneras, esta sexualidad moderna es *represivamente* rescatada de la sublimación, una sexualidad superficial orientada hacia la representación y que promueve la acumulación, pero no parece haber duda respecto de que en la sociedad de consumo aburguesada el sexo se presenta al descubierto, no sublimado. La sexualización de la sociedad ha llevado a que se desdibujen las fronteras entre los tipos de personas respetables y los de personas que no lo son. En la medida en que los cuerpos de los hombres blancos se presentan cada vez más abiertamente sexualizados, el estigma de la sexualidad encarnada ya no se asocia tan directamente con las mujeres, las personas negras y las homosexuales. Simultáneamente, se hace posible admitir para estos grupos, antes despreciados, un nivel de racionalidad que antes se les negaba. Las dicotomías entre la razón y el cuerpo, la autodisciplina y la expresión sexual, el frío distanciamiento y la afectividad, ya no se proyectan tan claramente en una distinción entre grupos, sino que entran en la composición de la vida cotidiana.

La opresión de las personas que carecen de poder se deriva en parte de un ideal de respetabilidad que la sociedad contemporánea mantiene en las virtudes y comportamiento de quienes son «profesionales». Se ve de manera paradig-

mática en la oficina o en las reuniones de negocios que las personas en la sociedad contemporánea siguen las reglas de decoro típicas de la respetabilidad burguesa, y en estos contextos las personas se evalúan unas a otras de acuerdo con estas reglas. Mientras que en el siglo XIX la respetabilidad iba ligada a un único grupo o clase, cuyo deber era exhibir sus virtudes en todos los aspectos de su vida, hoy en día el código de respetabilidad ha sido restringido a las instituciones públicas y a la práctica de los negocios. Más aún, en principio cualquier persona puede ser respetable a pesar de que veremos más adelante cómo las diferencias de grupo socavan este principio.

Las normas del comportamiento «profesional» entrañan represión del componente físico y expresivo que tiene el cuerpo. Esto sin mencionar que las normas profesionales, respetables, requieren eliminar o tapar todos los olores corporales y estar limpio y «elegante». En el vestir, los profesionales masculinos siguen la forma básica del vestir masculino respetable del siglo XIX. El «traje de negocios» es estrecho y anguloso, sin adornos ni ornato, confeccionado con tejidos finos y duraderos, en monótonos que se describen, curiosamente, como «neutrales». Dado que en la sociedad occidental moderna la vestimenta de las mujeres ha sido tan distinta a la de los hombres, con más color, tejidos y adornos, la era de las mujeres de negocios ha creado ambigüedades y variaciones en el vestir profesional. La clave para el vestido verdaderamente profesional de la mujer, sin embargo, parece haberse fijado en una versión femenina del traje de negocios, con una sencilla falda a la rodilla en lugar de los pantalones, y permitiendo blusas más coloridas que las camisas que completan el traje masculino de negocios.

La conducta profesional, que en esta sociedad significa racionalidad y autoridad, requiere formas específicas de sentarse, ponerse de pie, caminar y hablar, especialmente en el sentido de hablar sin expresiones indebidas. El comportamiento profesional conlleva un entusiasmo afable pero sin excitación ni exteriorizaciones. Al hablar se debe mantener

un tono de voz constante, obviamente sin risas tontas ni expresiones de tristeza, ira, desilusión o incertidumbre. Se debe hablar con firmeza, sin dudas ni ambigüedades, y las expresiones informales o dialectales, así como los acentos en la forma de hablar, deberían estar ausentes de nuestro discurso. Es poco apropiado el hablar con entusiasmo o adornar nuestro discurso con gestos pronunciados.

En el siglo XIX las normas de respetabilidad servían en su mayoría de guía para la conducta de un grupo en particular, los hombres blancos burgueses, con un conjunto complementario de normas para las mujeres que estaban bajo su dominio. Las personas negras, judías, mujeres, homosexuales y de clase obrera tendían a asociarse con la heterogeneidad ingobernable del cuerpo y la afectividad, y por tanto eran vistas como ajenas a la cultura de la respetabilidad. He sugerido que en la sociedad contemporánea la dicotomía entre la razón y el cuerpo ya no está tan fuertemente ligada a los grupos. En principio, se dice que todos los grupos son tanto racionales como corporales. He sostenido, sin embargo, que las reacciones racistas, sexistas y heterosexistas de aversión y nerviosismo aún señalan la existencia corporal de algunos grupos, pero que dicho señalamiento a veces no aparece en el nivel de la conciencia discursiva. No obstante el hecho de que ciertos grupos ya no son excluidos de las oportunidades formales de participar en profesiones respetadas, la situación de grupos victimizados por el imperialismo cultural impide, sin embargo, que alcancen con éxito la igualdad profesional.

A pesar de la afirmación de que el comportamiento profesional es neutral, éste es de hecho el producto de la socialización en una cultura particular. En esta sociedad los hombres blancos, de origen anglosajón, heterosexuales y de clase media están íntegramente socializados en esta cultura, mientras que las mujeres, las personas negras, latinas, pobres y obreras, los hombres gay y las lesbianas tienden a poner de manifiesto hábitos culturales que se desvían de la cultura profesional o entran en conflicto con ella. Las razones de estas diferencias son múltiples. Estos grupos pro-

mueven entre ellos una cultura positiva que tiene un «colorido» o expresividad mayores que lo considerado apropiado en la cultura profesional convencional. Más aún, los agentes socializadores de la cultura profesional, en particular las maestras y maestros, a menudo refuerzan más a los hombres blancos de clase media en el desarrollo de un comportamiento disciplinado, articulado y racional, que a miembros de otros grupos, porque la imagen de la cultura dominante continúa identificándolos como los profesionales por excelencia.

La «asimilación» a la cultura dominante, la aceptación en las listas de quienes gozan de privilegios, requiere que los miembros de los grupos antes excluidos adopten una actitud profesional y eliminen de su cuerpo la expresividad. De esta manera surge para todas aquellas personas que no hayan perdido los impulsos vitales y la expresión un nuevo tipo de distinción entre lo público y lo privado, en lo que se refiere a la conducta corporal. Mi yo público es mi conducta en las instituciones burocráticas, sentarme, ponerme de pie, caminar «correctamente», manejar mis impresiones. Mi conducta «privada» es relajada, más expresiva en el cuerpo, cuando estoy en casa con mi familia o socializo con miembros del grupo con el cual me identifico.

La familiar distinción entre comportamientos públicos, respetables, y comportamientos privados, más informales, se entrecruza con la dinámica interactiva del racismo, el sexismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad. En los escenarios «privados», en los que las personas están más relajadas, pueden expresar los juicios negativos sobre los miembros de otros grupos, que reprimen cuando están en escenarios «públicos» de reglas formales e impersonalidad burocrática.

Para las mujeres, la gente discapacitada, negra, latina, hombres gay, lesbianas y otras personas que continúan siendo señaladas como la «otra», sin embargo, sigue existiendo otro obstáculo para la respetabilidad. Aun en el caso de que puedan dar cuenta exitosamente de las normas de respetabilidad, su presencia física continúa señalándose, es algo res-

pecto de lo cual las otras personas prestan atención y, como he sostenido, a menudo despierta en ellas reacciones inconscientes de nerviosismo o aversión. Al estar encadenadas de este modo a su existencia corporal, estas personas no pueden ser respetables y profesionales de una manera completa y no autoconsciente, y no son consideradas de este modo. Desde el primer encuentro con alguien, estas personas deben «probar» a través de su comportamiento profesional que son respetables, y su vida está constantemente marcada por estos juicios que, aunque con seguridad no están ausentes de la vida de los hombres blancos, para ellos son menos frecuentes.

Xenofobia y abyección

En su estudio sobre el racismo blanco, Joel Kovel (1970) distingue tres tipos ideales: racismo dominante, racismo de de aversión y metarracismo. El racismo dominante conlleva un dominio directo que tiene su manifestación más obvia en la esclavitud y otras formas de trabajo forzoso, en las leyes raciales que privilegian a la gente blanca, y en el genocidio. Mientras que tal dominación normalmente implica una asociación frecuente, a veces diaria e íntima, entre los miembros de los distintos grupos raciales, el racismo de aversión, en cambio, es un racismo de rechazo y separación. Por último, de lo que Kovel llama metarracismo casi todos los rastros de compromiso con una raza superior han sido eliminados, y solo los demoledores procedimientos de una economía y una tecnología dominadas por la gente blanca dan cuenta de la continua miseria de mucha gente de color.

Si bien, de acuerdo con Kovel, los tres tipos de racismo existen en la sociedad norteamericana contemporánea, el autor piensa que, sin embargo, dichos tipos corresponden de manera aproximada a distintas etapas de la historia del racismo blanco, especialmente en los Estados Unidos. El siglo XIX, especialmente en el sur, vio el racismo dominante como el tipo principal, con fuertes rasgos de racismo de

aversión entre la burguesía liberal del norte, que decía estar libre de racismo. Actualmente, en los Estados Unidos se presenta principalmente bajo la forma de racismo de aversión, con una importancia creciente del metarracismo.

La distinción entre el racismo dominante y el de aversión puede trazarse en el paso que he señalado, de la conciencia discursiva a la conciencia práctica y el sistema básico de seguridad. En la cultura racista del siglo XIX, junto con el sexismo y el heterosexismo, se expusieron teorías explícitas sobre la superioridad de ciertos cuerpos y cierto carácter, y la gente blanca, judía, homosexual, las mujeres y la gente de clase obrera fueron construidas como poseedoras de una naturaleza inferior o pervertida que justificaba que estuvieran bajo la dominación de los hombres blancos burgueses. En la sociedad contemporánea estas opresiones existen menos bajo la forma de una dominación abierta que como rechazo, aversión y separación llevada a cabo por la gente privilegiada en relación con la oprimida.

El proyecto de Kovel es ofrecer una explicación psicodinámica del racismo. El autor sugiere que el racismo dominante y el racismo de aversión implican cuestiones y procesos distintos en el inconsciente de la cultura blanca occidental. Sugiere el autor que el racismo dominante conlleva principalmente cuestiones edípicas de objeto y conquista sexual, y cuestiones de competencia y agresión presentes (para los hombres) en el drama edípico. La preocupación explícita por los genitales y la sexualidad en el discurso racista del siglo XIX es un síntoma de esta psiquis edípica. El racismo de aversión, por otra parte, indaga más profundamente en un momento preedípico, anal, de fundamentales fantasías de suciedad y contaminación. Kovel entiende que este racismo es más coherente con el espíritu de la racionalidad moderna, capitalista e instrumental. La conciencia científica moderna intenta reducir al sujeto a una pura mente abstraída de la sensualidad y de la inmersión material en la naturaleza. Este deseo de pureza en el contexto de poder señala a algunos grupos como chivos expiatorios representativos del cuerpo expulsado que se ubica junto al sujeto purificado y abstraído.

He sugerido que en la sociedad contemporánea la opresión, en la medida en que está estructurada por las reacciones de aversión, no se limita al racismo, sino que describe también un aspecto del sexismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad. Las personas negras, latinas, asiáticas, gays y lesbianas, la gente anciana, la discapacitada, y a menudo la gente pobre, experimentan un nerviosismo y un rechazo por parte de los demás, incluso por parte de aquellas personas cuya conciencia discursiva se propone tratarlas con respeto, como iguales. Esto no significa que todos estos tipos de opresión de grupo sean iguales. Cada grupo oprimido tiene una identidad y una historia específicas que no puede reducirse a la de ningún otro. En el capítulo 2 expliqué cinco aspectos de la opresión, junto a varias combinaciones y situaciones que puede experimentar un grupo oprimido en particular, ninguna de las cuales es condición necesaria de la opresión. Una de las funciones de dicho modelo plural de opresión es evitar el reduccionismo cuando se discute sobre la opresión de grupo. Creo que todos los grupos antes mencionados comparten una categoría similar en tanto cuerpos despreciados, feos o temibles, como elemento crucial de su opresión. A continuación presento una explicación de dicha categoría, que creo se aplica de manera similar a todos estos grupos. Esta explicación representa solo una parte, si se quiere, de las opresiones del racismo, el sexismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad.

Con el concepto de abyecto, Julia Kristeva presenta una forma de entender la conducta y las interacciones que expresan el temor o la aversión hacia ciertos grupos, que es similar a la explicación que ofrece Kovel sobre el racismo de aversión, aunque no tan claramente freudiana. En *Powers of Horror* (1982), como en la mayor parte de sus otros trabajos, Kristeva cuestiona el énfasis del psicoanálisis freudiano en el desarrollo del ego, el desarrollo de la capacidad para la simbolización y la representación que marca el surgimiento paralelo de un yo idéntico que considera a los objetos representables, definibles, deseados y manipulables.

Según la visión de Kristeva, la teoría psicoanalítica ha prestado muy poca atención a los procesos preedípicos de organización por instinto en los que la figura de la madre estructura el afecto, por oposición al episodio edípico estructurado por el padre que fija las normas.

En otros escritos Kristeva introduce una distinción entre el simbolismo y la semiótica como dos aspectos del lenguaje irreducibles y heterogéneos (Kristeva, 1977). El simbolismo es la capacidad para dar significado, para hacer que un elemento ocupe el lugar de otro que está ausente; es la posibilidad de representación, sentido y lógica. La capacidad simbólica depende de ciertas representaciones, de la oposición entre la asociación consciente e inconsciente. La semiótica, por otra parte, es el aspecto heterogéneo, corporal, material, absurdo del discurso, siempre presente con su significado —aunque no integrado en él—: gestos, tono de voz, la musicalidad del lenguaje, la disposición de las palabras, los aspectos materiales de todo lenguaje que son expresivos, afectivos, sin tener un significado definido. El yo hablante siempre lleva consigo esta sombra, su cuerpo desbordado expresado en el comportamiento y la exaltación.

En la idea de lo abyecto, Kristeva localiza una forma de ese equipaje propio. La abyección no produce un sujeto en relación con los objetos —el ego— sino más bien el momento de separación, la frontera entre el «yo» y la otra persona, antes de que esté formado un «yo» que haga posible la relación entre el ego y sus objetos. Antes del deseo —el movimiento de un yo hacia los objetos que lo dirigen— hay un querer desnudo, vacío, falta y brecha que no se puede representar, que existe solo como afecto.

La abyección es el sentimiento de aversión y repugnancia que el sujeto tiene al enfrentarse con ciertas cuestiones, imágenes y fantasías, lo horrible, respecto de lo cual solo puede responder con aversión, con náusea y rechazo. Lo abyecto es al mismo tiempo fascinante; tira del sujeto para repelerlo. Lo abyecto es algo sin sentido, repulsivo de un modo irracional, no representable. Kristeva afirma que la abyección surge de la represión original en la que el o la in-

fante lucha por separarse del cuerpo de la madre que la alimenta y la protege, de la lucha reticente por establecer un esquema corporal separado, en tensión y continuidad con el cuerpo de la madre al que intenta incorporar.

Para entrar en el lenguaje, para transformarse en un yo, el sujeto debe separarse de su regocijante continuidad con el cuerpo de la madre y adquirir un sentido de frontera entre su ser y la otra persona. En ese primer fluir de *jouissance* maternal, la infante internaliza a la «otra». Así, la frontera de separación solo se puede establecer expulsando, rechazando a la madre, que solo así se puede distinguir de la infante en sí; la expulsión que crea la frontera entre dentro y fuera es una expulsión de sí misma. La infante lucha contra sus propios impulsos en relación con la «otra», para lograr una sensación de control corporal, pero la lucha es reticente, y la separación se experimenta como una pérdida, una herida, una falta. El momento de la separación solo puede ser «un desprendimiento violento, torpe, con el riesgo constante de retroceder ante el balanceo de un poder tan seguro como movedizo« (Kristeva, 1982, pág. 13).

El yo expulsado se vuelve un odioso peligro porque amenaza con volver a entrar, con destruir la frontera establecida entre él y el yo separado. La separación es tenue, el sujeto la siente como una pérdida y siente añoranza, al tiempo que rechaza volver a ser atrapado por el «otro». La defensa del yo separado, la vía para mantener fija la frontera, es la aversión del «otro», la repulsión por temor a la desintegración.

La abyección se expresa en reacciones de repugnancia respecto de las excreciones del cuerpo, de la sustancia despedida del interior del cuerpo: sangre, pus, sudor, excrementos, orina, vómitos, flujo menstrual, y los olores asociados con cada uno de ellos. El proceso de la vida en sí mismo consiste en la expulsión exterior de lo que está en mí, con el fin de mantener y proteger mi vida. Reacciono con repugnancia respecto de lo expulsado porque la frontera de mí misma debe permanecer en su lugar. Lo abyecto no debe tocarme, porque temo que rezume, destruyendo la

frontera entre el interior y el exterior que es necesaria para mi vida y que surge en el proceso de expulsión. Si por accidente o por la fuerza llego a tocar la sustancia abyecta, reacciono otra vez con el reflejo de expulsar lo que está dentro de mí: la náusea.

Por tanto, la abyección, dice Kristeva, es anterior al surgimiento de un sujeto en oposición a un objeto, y hace posible tal distinción. El movimiento de la abyección hace posible el significado al crear un ser capaz de dividir, repetir, separar. Lo abyecto, como distinto del objeto, no se ubica enfrentado al sujeto, distanciado, definible. Lo abyecto es distinto del sujeto, es solo el otro lado de la frontera. Es así que lo abyecto no se opone ni se enfrenta al sujeto, sino que está a su lado, demasiado cerca para sentirse a gusto:

> Los contenidos inconscientes están aquí *excluidos,* pero de una manera extraña; no de una manera radicalmente suficiente para permitir una diferenciación segura entre el sujeto y el objeto, y sin embargo de una manera claramente suficiente para que se establezca una *posición* defensiva, una posición que implica un rechazo pero también una elaboración que tiende a la sublimación (Kristeva, 1982, pág. 7).

Lo abyecto provoca temor y repugnancia porque expone la frontera entre el yo y la otra como constituida y frágil, y amenaza con disolver al sujeto al disolver la frontera. Fobia es el nombre de este temor, un terror irracional que se aferra a una materia hacia la que es arrastrado en horrible fascinación. Al contrario de lo que acontece con el temor de un objeto, respecto del cual una reacciona intentando controlarlo, defenderse y contraatacar, el temor fóbico de lo abyecto es un paralizante y vertiginoso terror por innombrable. Al mismo tiempo, lo abyecto es fascinante, despierta una atracción obsesiva.

La abyección, dice Kristeva, es una peculiar experiencia de ambigüedad. «Porque al tiempo que lo libera de una atadura, no desconecta radicalmente al sujeto de aquello que lo amenaza, sino que por el contrario la abyección es el reco-

nocimiento de que está en peligro constante» (Kristeva, 1982, pág. 9). Lo abyecto surge potencialmente en «todo aquello que altera la identidad, el sistema, el orden. Lo que no respeta fronteras, posiciones, reglas» (Kristeva, 1982, pág. 4). Cualquier ambigüedad en las fronteras se puede transformar para el sujeto en una amenaza a sus propias fronteras. La separación entre el yo y la «otra» es el producto de una ruptura violenta con una continuidad anterior. Como construcción la frontera es frágil, porque el yo experimenta esta separación como una pérdida y una falta sin nombre ni referencia. El sujeto reacciona hacia este abyecto con repugnancia para restituir la frontera que separa al yo del otro.

Sugiero que esta explicación del significado de lo abyecto pone el acento en una comprensión de la estética del cuerpo que define a algunos grupos como feos o temibles y produce reacciones de aversión en relación con los miembros de esos grupos. El racismo, el sexismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad están estructuradas en parte por la abyección, un sentido involuntario, inconsciente, de fealdad y rechazo. Esta explicación no da cuenta de cómo algunos grupos llegan a ser centralmente definidos como cuerpos feos y despreciables. Esta asociación simbólica de alguna gente y grupos con la muerte y la perversión debe ser explicada, en cada caso, social e históricamente, y es históricamente variable. Aun si la abyección es el resultado de la construcción de algún sujeto, nada en la formación de éste hace necesario el rechazo de grupo. La asociación entre grupos y abyección es construida socialmente; una vez que se establece la conexión, sin embargo, la teoría de la abyección describe cómo estas asociaciones dan cuenta de las identidades y ansiedades del sujeto. Dado que representan aquello que se esconde precisamente más allá de las fronteras del yo, el sujeto reacciona con temor, nerviosismo y aversión hacia los miembros de estos grupos porque ellos representan una amenaza a la identidad misma, una amenaza a lo que Giddens llama el «sistema básico de seguridad».

La xenofobia como abyección está presente a lo largo de

la historia de la conciencia moderna, estructurada por una razón medicalizada que define a algunos cuerpos como degenerados. El rol de la abyección podría aumentar, sin embargo, con el paso de una conciencia discursiva de la superioridad de grupo, a esa misma superioridad de grupo vivida principalmente en los niveles de la conciencia práctica y el sistema básico de seguridad.

Cuando el racismo, el sexismo, el heterosexismo y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad existen en el nivel de la conciencia discursiva, los grupos despreciados son objetivados. El discurso científico, médico, moral y legal construyen estos grupos como objetos, con su propia naturaleza y atributos específicos, diferentes y enfrentados al sujeto que señala, quien los controla, los manipula y los domina. Sin embargo, cuando estas afirmaciones de superioridad e inferioridad basadas en el grupo se retiran de la conciencia discursiva, estos grupos ya no se enfrentan a un sujeto dominante como objetos claramente identificables, diferentes y opuestos a ellos. Se hace más difícil nombrar a las mujeres, las personas negras, homosexuales, las dementes y las débiles mentales como las «otras», criaturas identificables con naturalezas degeneradas e inferiores. En la subjetividad xenófoba estas personas pasan a un oscuro afecto sin representación.

La representación del sexismo, el racismo, el heterosexismo y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad, que proviene de la conciencia discursiva, alienta una ambigüedad característica del movimiento de abyección. En muchas sociedades existe un amplio compromiso con los principios de igual respeto e igual trato para todas las personas, cualquiera que sea su identificación de grupo. Al mismo tiempo, la rutina de la conciencia práctica, las formas de identificación, la conducta interactiva, las normas de respeto, etc., diferencian con claridad los distintos grupos, privilegiando a algunos por encima de otros. Existe una disonancia entre los tópicos igualitarios, ciegos a los grupos, de la conciencia discursiva y la rutina centrada en los grupos de la conciencia práctica. Esta disonancia crea la clase

de crisis de frontera perfecta para la aparición de lo abyecto.

Hoy en día la «otra» no es tan diferente a mí como para ser un objeto; la conciencia discursiva afirma que la gente negra, las mujeres, las personas homosexuales y las discapacitadas son como yo. Pero en el nivel de la conciencia práctica ellas están afectivamente marcadas como diferentes. En esta situación, las personas de los grupos despreciados amenazan con atravesar la frontera de la identidad del sujeto porque la conciencia discursiva no los señalará como completamente diferentes (cfr. Frye, 1983b, págs. 114-115). La presencia cara a cara de estas otras, que no actúan como si tuvieran su propio «lugar», una categoría a la que estar confinadas, amenazan así aspectos de mi sistema básico de seguridad, mi sentido básico de identidad, y debo volver la cara con repugnancia y asco.

La homofobia es el paradigma de tal ansiedad de la frontera. La construcción de la idea de raza, su conexión con atributos físicos y con el linaje, sigue haciendo posible para una persona blanca el saber que ella no es negra o asiática. Pero como la homosexualidad ha pasado a estar cada vez más desobjetivada, ninguna característica específica y ningún «carácter» físico, genético, mental o moral, distinguen a las personas homosexuales de las heterosexuales. De este modo se hace cada vez más difícil señalar alguna diferencia entre homosexuales y heterosexuales salvo su elección respecto de la compañía sexual. La homofobia es uno de los más acentuados temores a la diferencia precisamente porque la frontera entre quien es gay y quien es heterosexual está construida como la más permeable; cualquiera puede transformarse en gay, especialmente yo; por lo tanto, la única manera de defender mi identidad es darme la vuelta con una repugnancia irracional. De este modo podemos entender por qué la gente que ha eliminado de manera más o menos exitosa los síntomas de racismo y sexismo no obstante muestra a menudo una acentuada homofobia.

La discriminación en razón de la edad y la discapacidad también exhibe la ansiedad fronteriza de lo abyecto. Esto es así dado que al enfrentarme con una persona anciana o dis-

capacitada me enfrento con mi propia muerte. Kristeva cree que lo abyecto está conectado con la muerte, la desintegración del sujeto. La aversión y el nerviosismo que suscitan la gente mayor y la gente discapacitada, la sensación de que son feas, surge de la conexión cultural de estos grupos con la muerte. Thomas Cole (1986) muestra que con anterioridad al siglo XIX la ancianidad no estaba ligada a la muerte; de hecho, sucedía exactamente lo contrario. En una época en la que la muerte podía llegar a las personas a cualquier edad, y a menudo arrebataba a menores y jóvenes, la edad mayor representaba un triunfo sobre la muerte, un signo de virtud. En esta época de dominación familiar patriarcal, la gente mayor era altamente considerada y venerada. Actualmente, cuando es cada vez más probable que la gente viva lo suficiente para llegar a ser mayor, la edad mayor ha pasado a estar asociada con la degeneración y la muerte. En un momento en el que toda la gente puede aspirar a ser mayor, la gente mayor produce una ansiedad de frontera como la que estructura la homofobia. No puedo negar que yo misma seré una persona mayor, pero eso significa mi muerte; por lo tanto, aparto mi mirada de la persona mayor, o la trato como a una niña, y quiero alejarme de su presencia lo antes posible. Mi relación con la gente discapacitada tiene una estructura similar. La única diferencia entre yo misma y la persona que está en una silla de ruedas es mi buena suerte. El encuentro con la persona discapacitada produce otra vez la ambigüedad de reconocer que la persona a la que proyecto como tan diferente, tan otra, es sin embargo como yo.

La historia que he relatado está contada desde el punto de vista de los grupos privilegiados que experimentan abyección al encontrarse con personas negras, latinas, asiáticas, judías, gays, lesbianas, gente mayor, gente discapacitada, mujeres. Pero ¿qué sucede con la subjetividad de los propios miembros de estos grupos? Sería un error pensar que esta explicación de la abyección presume que, por ejemplo, las personas negras construyen a la gente blanca como un «otro» abyecto, o cosas similares, dado que el imperialismo cultural consiste precisamente en el hecho de que

el punto de vista del sujeto para cualquier sujeto, sea cual fuere su pertenencia específica a un grupo, se identifica con el punto de vista de los grupos privilegiados. La forma que adquiere el imperialismo cultural en el occidente moderno proporciona una sola posición de sujeto e insiste en ella, la posición de la razón unificada, no encarnada, identificada con los hombres blancos burgueses. Dentro de la lógica unificadora de la razón y la respetabilidad modernas, la subjetividad de los miembros de los grupos culturalmente imperializados tiende a ubicarse en la misma posición que la de los grupos privilegiados. Desde esa posición de sujeto supuestamente neutral todos estos grupos despreciados y desviados se experimentan como gente abyecta, como la «otra» abyecta.

Es decir, que los propios miembros de los grupos culturalmente imperializados a menudo muestran síntomas de temor, aversión o desvalorización respecto de miembros de su propio grupo y de otros grupos oprimidos. Las personas negras, por ejemplo, no pocas veces tienen reacciones racistas hacia otras personas negras, como muestra la diferenciación entre personas negras de «piel clara» y «de piel oscura». Los propios hombres gay y las lesbianas dan muestra de homofobia, la gente mayor desprecia a la gente de edad, y las mujeres a veces son sexistas. Esto quiere decir que en la medida en que los miembros de estos grupos asumen la posición de sujetos dentro de la cultura dominante, experimentan a los miembros de su propio grupo de manera abyecta. Aún más frecuente es que los miembros de los grupos culturalmente imperializados teman y desprecien a los miembros de otros grupos oprimidos: las personas latinas son a veces racistas respecto de las personas negras, y viceversa, ambas son a menudo profundamente homofóbicas, etc.

Aunque no asuman estrictamente la posición del sujeto dominante como su propio punto de vista, los miembros de estos grupos internalizan el hecho cultural de que los grupos dominantes les temen y les rechazan, y asumen así la posición de la subjetividad dominante hacia ellos mismos y hacia otros miembros de los grupos con los que se identifi-

can. Pero los miembros de los grupos culturalmente imperializados también viven una subjetividad diferente a la de la posición de sujeto dominante, una subjetividad derivada de su identificación positiva y de los lazos sociales con otras personas de su grupo. La dialéctica entre estas dos subjetividades —el punto de vista de la cultura dominante que los define como feos y temibles, y el punto de vista de los oprimidos que se experimentan a sí mismos como personas corrientes, compañeras y divertidas— representa aquello a lo que en el capítulo 2 me referí llamándolo doble conciencia. En este sentido, los grupos culturalmente imperializados viven una subjetividad diferente a la vivida por los grupos privilegiados, una experiencia de sí mismos como escindidos, divididos, una experiencia de su subjetividad como frágil y plural. En la parte final de este capítulo sugiero que una forma de salir del racismo, el sexismo, la homofobia, y la discriminación en razón de la edad y la discapacidad, culturalmente definidas, es incitar a todos los sujetos a un entendimiento de sí mismos como plurales, cambiantes, heterogéneos. Pero antes examinaré la cuestión de la responsabilidad por la opresión que sugiere este análisis.

Responsabilidad moral y acción no intencional

He sostenido que la opresión perdura en nuestra sociedad en parte a través de los hábitos interactivos, presuposiciones inconscientes y estereotipos, y sentimientos de nerviosismo y aversión en relación con los grupos. Las opresiones de grupo se presentan en esta sociedad no tanto en las leyes y políticas oficiales, sino principalmente en el discurso informal, a menudo inadvertido y no reflexivo, en las reacciones corporales hacia las otras personas, en las prácticas convencionales de la interacción y la evaluación cotidianas, en los juicios estéticos, y en los chistes, las imágenes y los estereotipos que inundan los medios de comunicación.

La opresión del imperialismo cultural en nuestra sociedad entraña en parte el definir a algunos grupos como «otro»,

especialmente señalados, encerrados en sus cuerpos. Aunque la razón discursiva ya no defina a las mujeres o a las personas de color como portadoras de una naturaleza específica, diferente de la de los hombres o la gente blanca, las asociaciones afectivas y simbólicas aún atan a estos grupos a un cierto tipo de cuerpo. La presencia de temores y aversiones inconscientes ayuda también a dar cuenta de la violencia que victimiza a estos grupos, así como del grado en que esta violencia es aceptada por otras personas. En el capítulo 2 sostuve que esta forma de violencia se diferencia de otras formas de violencia relacionada con los grupos —por ejemplo, la guerra o la violencia represiva—, a pesar de lo cual estas formas podrían estar entrelazadas. La guerra y la represión tienen objetivos racionales: derrotar a un enemigo formalmente definido, o impedir que un grupo subyugado desafíe, debilite o haga caer las estructuras de autoridad. La violencia de la violación, del golpear porque sí, el acoso de las amenazas, del insulto, de la exhibición de imágenes y símbolos, etc., es irracional en el sentido de que no es explícitamente instrumental respecto de un fin. Son actos llevados a cabo sin que existan propósitos ulteriores, realizados por deporte o debido a una frustración casual, y tienen por único objetivo la humillación y la degradación de sus víctimas. Una explicación del racismo, el sexismo y la homofobia que incluya una comprensión de las graves amenazas a la identidad que plantea la diferencia para mucha gente ayuda a explicar no solo tales actos en sí mismos, sino el clima social que hace que ellos sean posibilidades institucionales.

La filosofía social normativa y la teoría política raramente se centran en tales fenómenos. La dicotomía entre razón y afectividad que estructura la filosofía normativa moderna aparece aquí en lo que la filosofía normativa y la teoría política entienden como los verdaderos sujetos de la investigación. Normalmente, la teoría política se refiere a las leyes, las políticas, la distribución de los bienes sociales a gran escala, las cantidades contables como votos e impuestos; no trata sobre las reacciones corporales, los com-

portamientos y los sentimientos. Sin embargo, en la medida en que la filosofía normativa ignora estos aspectos de la opresión presentes en la conciencia práctica y en el inconsciente, no solo contribuye poco a acabar con la opresión, sino que contribuye en alguna medida al silenciamiento de las personas oprimidas. Si la opresión contemporánea se gesta a través de una estética del cuerpo, a través del nerviosismo y el rechazo motivados por las amenazas al sistema básico de seguridad, y a través de imágenes y estereotipos que simultáneamente alimentan tal conducta, la legitiman y disipan los temores que ella expresa, entonces la reflexión normativa sobre la justicia debería incluir tales fenómenos.

Muchos filósofos y filósofas morales encontrarían raro incluir gestos, comentarios informales, juicios sobre la fealdad y sentimientos de desagrado bajo el título de cuestiones de justicia; tendrían dificultades en considerarlas fenómenos *morales*, es decir, fenómenos verdaderamente sujetos a consideraciones morales. Dado que el paradigma dominante de la teoría moral tiende a restringir el alcance de las consideraciones morales a la acción deliberada. Implícita o explícitamente, muchas teorías modernas dirigen su atención a la acción intencional o voluntaria, en la que quien actúa sabe lo que está haciendo y podría haber actuado de otra manera. Uno de los objetivos principales de la teoría moral es descubrir principios y máximas que justifiquen la acción o generen obligaciones. Un objetivo tal implícitamente concibe la vida moral como consciente, deliberada, como la posibilidad de sopesar racionalmente diversas alternativas. Gran parte de la teoría moral está dedicada a la discusión de dilemas y casos difíciles, en los que las alternativas son explícitas, y la cuestión es cuál escoger. Dentro de este paradigma, a menudo es visto como impropio el someter hábitos, sentimientos o reacciones inconscientes a una evaluación normativa, porque los sujetos que las experimentan no se dan cuenta de su conducta, y por tanto no la han llevado a cabo intencionalmente ni la han elegido.

El presupuesto implícito de que solo las acciones inten-

cionales deberían estar sujetas a consideración moral o política puede que sea el que subyace a una respuesta que los miembros de los grupos oprimidos a menudo encuentran cuando expresan enojo o indignación por la conducta corriente e irreflexiva de otra persona. Una mujer se queja de que un colega varón la coja del brazo para conducirla fuera de la sala de reuniones, o una persona en silla de ruedas manifiesta su indignación cuando no se dirigen a ella directamente, porque las cuestiones que para ella son relevantes se refieren a su compañero corporalmente capacitado. La respuesta que se oye frecuentemente frente a tales quejas es «¡oh! Él no quería decir nada con esa actitud». Tal respuesta implica que la indignación y el juicio moral de la mujer o de la persona en silla de ruedas están fuera de lugar, que no tienen derecho a quejarse o condenar la conducta de otra persona si esa persona quiere ser amable y respetuosa.

Una concepción de la justicia que comienza por el concepto de opresión debe romper con el mandato que impone limitar los juicios morales y políticos a la acción intencional y discursivamente consciente. Si las reacciones, hábitos y estereotipos inconscientes reproducen la opresión de algunos grupos, entonces deberían ser considerados injustos, y por tanto deberían cambiarse. Robert Adams (1985) sostiene que las intuiciones morales cotidianas incluyen consideraciones morales respecto de la conducta no intencional o involuntaria de la gente. Juzgamos como moralmente incorrecta la acción de las personas que se enfadan injustamente con otras personas, o que son hipócritas o desagradecidas. Larry May (1990) sostiene que tiene sentido condenar moralmente a la gente por ser insensibles, por no ser capaces de entender o no querer comprender el modo en que se ven las acciones, las prácticas sociales, etc., desde una posición social diferente.

Si la filosofía social asume que la acción intencional y deliberada constituye el centro de las consideraciones morales, corre el riesgo de ignorar o incluso excusar algunas de las más importantes fuentes de opresión. Solo los juicios morales que abarcan la interacción habitual, las reacciones corpo-

rales, el discurso irreflexivo, los sentimientos y las asociaciones simbólicas pueden captar gran parte de tal opresión.

En el ensayo al que me referí más arriba, Charles Lawrence (1987) ofrece un argumento similar para la teoría jurídica. El modelo predominante de responsabilidad desde la perspectiva jurídica requiere que la conducta y la acción que las personas litigantes afirman que es incorrecta y por la cual buscan una solución legal, sea intencional, es decir, que la gente sepa lo que está haciendo y por qué. Lawrence cita varios casos en los que las personas litigantes sostenían que una determinada acción o política era racista, pero los tribunales fallaron en su contra, alegando que los supuestos responsables no tenían en mente la raza cuando llevaron a cabo sus acciones. Lawrence sostiene que tal modelo intencional de culpa o responsabilidad es demasiado restringido y debería ser ampliado para incluir acciones y políticas cuyo significado social las asocie con la raza, aun cuando la raza no sea lo que funcionarias públicas y agentes políticos tenían en mente.

Mi afirmación en el sentido de que las acciones no intencionales y las reacciones inconscientes deberían estar sujetas a consideración moral, presenta sin embargo un problema para la teoría moral. ¿Deberían las acciones no intencionales ser juzgadas del mismo modo que las acciones intencionales? Las intuiciones cotidianas tienden a excusar a la gente por las acciones no intencionales; aunque alguien haya provocado un daño, a menudo afirmamos que la persona en cuestión no debería ser condenada porque no quiso hacerlo. A la inversa, los juicios morales cotidianos se inclinan a menudo por dar a la gente cierto crédito moral por sus buenas intenciones. Imaginemos una persona blanca comprometida con la igualdad social respecto de las personas de color, que entra en la lucha política para defender dicha igualdad y que, sin embargo, algunas veces tiene reacciones de aversión hacia las personas de color, hace observaciones irreflexivas, insensibles sobre ellas y ante ellas, etc. ¿No es tal persona menos condenable moralmente que otra que insiste en que no hay nada que la política pueda hacer, o en que todas las políticas propuestas son inadecuadas?

Para tomar en consideración tales intuiciones podemos distinguir entre culpar a una persona y hacerla responsable (cfr. Blum, 1980, pág. 189; Calhoun, 1989; Card, 1989). No es correcto culpar a una persona por acciones respecto de las cuales no ha sido consciente o por acciones que no quería llevar a cabo. No obstante, las personas y las instituciones pueden y deben ser responsables por la conducta, acciones o actitudes inconscientes y no intencionales, que contribuyen a la opresión. Culpar a una persona significa hacerla pasible de castigo. Entiendo aquí castigo en un sentido amplio, que incluye no solo penas de prisión y multas, sino también el ser compelida a hacer alguna acción compensatoria, la exclusión de asociaciones, el que se le retiren ciertos privilegios, la censura pública, y el ostracismo social. La culpa es un concepto que mira hacia atrás. Llamar la atención a las personas para que asuman la responsabilidad por sus acciones, hábitos, sentimientos, actitudes, imágenes y asociaciones tiene, por otra parte, connotaciones de futuro; esta última noción requiere que la persona «de aquí en adelante» someta su conducta inconsciente a la reflexión, que trabaje para cambiar hábitos y actitudes.

La distinción entre culpa y responsabilidad es importante también en el contexto legal e institucional (cfr. Lawrence, 1987, págs. 325-326). De conformidad con su propensión a vincular la culpa con la intención, los juicios legales muy a menudo identifican responsabilidad con culpa por un daño que debe ser «hecho en su integridad». El cambio social para romper el círculo de exclusión y desventajas que sufren las mujeres, la gente de color, la gente discapacitada, los hombres gay y las lesbianas, la gente mayor y otras personas, no será afrontado por la ley a menos que los tribunales estén dispuestos a requerir soluciones hacia el futuro por parte de las instituciones cuyas acciones inconscientes y no intencionales contribuyen a esas desventajas.

Decir que ciertas acciones, modismos, formas de contestar, maneras de hablar, etc., que son habituales e inconscientes, deberían considerarse injustas, significa que a la gente que lleva a cabo estas acciones debería exigírsele que asuma su responsabilidad, que incorpore a su conciencia discursiva el significado e implicaciones de estas acciones habituales. ¿Pero por qué considerar esta cuestión como una cuestión de justicia social y no simplemente de acción moral individual? En el capítulo 1 sostuve que la injusticia debería definirse principalmente en términos de opresión y dominación. El alcance de la justicia, sostuve, no se limita a la distribución, sino que incluye todos los procesos sociales que sustentan o socavan la opresión, incluyendo la cultura. La conducta, comportamientos, imágenes y estereotipos que contribuyen a la opresión de los grupos marcados corporalmente están generalizados, son sistemáticos y se generan y refuerzan mutuamente. Tales actitudes son elementos de las prácticas culturales dominantes que se presentan como el trasfondo normal de nuestra sociedad democrática liberal. Solo el cambiar los hábitos culturales en sí mismos hará cambiar las opresiones que ellos producen y refuerzan, pero el cambio en los hábitos culturales solo puede acontecer si los individuos adquieren conciencia de sus hábitos individuales y los cambian. Ésta es la revolución cultural.

La cultura es, en gran medida, una cuestión de elección social; podemos elegir cambiar los elementos de la cultura y crear otros nuevos. A veces tal cambio puede verse facilitado por la sanción de ciertas leyes o por la implementación de políticas. Nicaragua tiene una ley contra el uso de los cuerpos de las mujeres con fines publicitarios. Una revista de lujo puede fijarse una política que consista en tener más artículos, fotografías y anuncios que reproduzcan a personas negras en actividades de la vida corriente. Sin embargo, la mayor parte de los cambios culturales no pueden llevarse a cabo por ley. No se puede sancionar una ley que regule la distancia adecuada a la que deberían estar de pie

las personas unas respecto de otras, ni si deberían tocarse o cómo. De manera similar, en la mayoría de las situaciones no se desea regular formalmente las fantasías, las bromas, etc., porque los daños a la libertad son muy grandes. Si bien los juicios estéticos siempre llevan consigo reglas implícitas, y la empresa de revalorizar los cuerpos de algunas personas implica cambiar esas reglas, los juicios estéticos no pueden regularse formalmente. El mandato de «ser justa» en tales cuestiones se resume, nada más ni nada menos, que en un llamamiento a poner estos fenómenos de la conciencia y la inconciencia prácticas bajo discusión, es decir, a *politizarlos*. Las necesidades de la justicia, por lo tanto, conciernen menos a la elaboración de reglas culturales que a la provisión de medios institucionales para alentar la discusión cultural politizada y crear foros y medios de comunicación disponibles para la experimentación y la representación cultural alternativa.

La revolución cultural que socava los temores y aversiones que estructuran la conducta inconsciente, y les hace frente, entraña una revolución en el sujeto mismo. La noción de Kristeva del sujeto en proceso sugiere que el sujeto está siempre dividido, es heterogéneo (Kristeva, 1977; cfr. Smith, 1988, págs. 117-123). Sin embargo, la cultura monológica de la respetable racionalidad alienta al sujeto a desear un yo unificado, sólido, coherente, integrado. Gran parte de la psicología popular en nuestra sociedad promueve esta imagen del sujeto auténtico y saludable como unificado. Nos complacemos en considerarnos «unidas»; la contradicción o la pluralidad en nuestro sentido del yo nos parece reprochable, un estadio a ser superado. Pero si, como he sugerido, los temores y aversiones opresivos respecto de las otras personas tienen su origen en temores de pérdida de identidad, entonces tal ansia de unidad podría ser parte del problema. Para que las personas se sintieran cómodas rodeadas de otras personas a las que perciben como diferentes sería necesario que se sintieran más cómodas con la heterogeneidad dentro de sí mismas. Los variados y contradictorios contextos sociales en los que vivimos e interactua-

mos, junto con la multiplicidad de nuestras propias pertenencias de grupo y las múltiples identidades de las otras personas con las que interactuamos, hacen inevitable la heterogeneidad del sujeto. La cuestión es si reprimir o afirmar dicha heterogeneidad.

La revolución cultural que desafía la asociación de algunos grupos con cuerpos abyectos implica también la politización de estas definiciones de grupo. Los grupos despreciados y oprimidos desafían el imperialismo cultural cuando cuestionan las normas dominantes de virtud, belleza y racionalidad, presentando su propia definición positiva de sí mismos como grupo y pluralizando de este modo las normas. En el capítulo 6 me ocuparé más extensamente del significado e implicaciones de esta política de afirmación de la diferencia positiva de grupo.

El proceso de politizar hábitos, sentimientos y expresiones de fantasía y deseo, que la revolución cultural es capaz de impulsar, entraña una especie de terapia social. Comprometernos con una terapia de este tipo a través de métodos estrictamente psicoanalíticos y a escala de masas podría en verdad resultar una empresa masiva difícil de imaginar. Pienso, sin embargo, que un cambio cultural orientado a estos fines puede llevarse a cabo en términos realistas a través de procesos de discusión personal politizada que los movimientos sociales han dado en llamar «toma de conciencia».

La frase «toma de conciencia» fue utilizada por el movimiento de mujeres hacia finales de los años 60 para describir un proceso en el cual las mujeres comparten sus experiencias de frustración, infelicidad y ansiedad, y encuentran modelos comunes de opresión que estructuran estas historias tan personales. Ellas descubrieron que «lo personal es político», que lo que originalmente se experimentaba como un problema privado, personal, tiene de hecho dimensiones políticas, en la medida en que pone de manifiesto un aspecto de las relaciones de poder entre hombres y mujeres. El movimiento de liberación de la gente negra de finales de los años 60, de manera similar, se esforzó por

transformar, a través de la discusión personal, la depresión y autodesaprobación de la gente oprimida en recursos sociales. Se cuestionan los aspectos de la vida social que aparecen como dados y naturales, y aparecen como construcciones sociales que son por tanto susceptibles de ser cambiadas. El proceso por el cual un grupo oprimido llega a definir y articular las condiciones sociales de su opresión, y a politizar la cultura haciendo frente al imperialismo cultural que ha hecho desaparecer o ha silenciado su experiencia específica de grupo, es un paso necesario y crucial en el proceso de hacer frente a la opresión y reducirla.

Otra forma de toma de conciencia consiste en hacer que las personas privilegiadas se den cuenta de cómo sus acciones, reacciones, imágenes y estereotipos habituales contribuyen a la opresión. Una vez más, mi propia experiencia con este proceso de grupo para politizar la cultura procede del movimiento de mujeres. Hacia finales de los años 70, el examen de conciencia generado por las airadas acusaciones que afirmaban que el movimiento de mujeres era racista suscitó formas de discusión que se centraban concretamente en las experiencias de las mujeres respecto de las diferencias de grupo y en la búsqueda de un cambio en las relaciones basadas en los privilegios de grupo y en la opresión entre las mujeres. Los grupos de mujeres suministraron la estructura para intensas y a veces muy emotivas discusiones, destinadas a traer en la conciencia discursiva de las participantes los sentimientos, reacciones, estereotipos e ideas que ellas tenían acerca de las mujeres de otros grupos, así como los modos en que su conducta hacia estas mujeres podría contribuir a las relaciones de privilegio y opresión entre ellas, así como reproducir dichas relaciones. Tales procesos de grupo pueden generalizarse para cualquier escenario social. Las políticas institucionalizadas de toma de conciencia pueden adoptar diversas formas, de las que daré solo dos ejemplos.

En los últimos años algunas corporaciones ilustradas, motivadas en parte también por el deseo de evitar conflictos y pleitos, han instaurado talleres de toma de conciencia para los ejecutivos varones y otros empleados varones, so-

bre temas de acoso sexual. El mismo concepto de acoso sexual surgió de la toma de conciencia feminista entre las mujeres, no dispuestas a seguir aceptando como individual e inevitable una conducta que les resulta molesta, humillante o coercitiva. Sin embargo, hacer que los hombres sean capaces de identificar las conductas que las mujeres consideran molestas, humillantes o coercitivas, y explicar por qué las mujeres las consideran como tales, no ha sido una tarea fácil.

Los privilegios diferenciales de los miembros de distintos grupos raciales se llevan a cabo en parte mediante el proceso de escolarización. Si mi explicación de la aversión inconsciente como una dinámica típica del racismo es correcta, muchas y muchos, si no la mayoría, de las y los educadores se comportan inconscientemente de manera distinta respecto de las o los estudiantes negras o latinas, que de las o los estudiantes blancas. Un sistema educativo comprometido con la justicia racial puede facilitar bibliografía que describa los procesos de trato diferencial inconsciente, y organizar talleres en los que los y las educadoras reflejen y discutan sus propias conductas y actitudes respecto de las y los estudiantes de distintas razas.

La toma de conciencia sobre la homofobia podría ser la estrategia más importante y productiva para una revolución tal del sujeto. Como he dicho ya, la homofobia puede ser una de las experiencias más fuertes de abyección porque la identidad sexual es más ambigua que otras identidades de grupo. La frontera entre la atracción hacia personas del otro sexo y la atracción hacia aquellas del mismo sexo es inestable. Al mismo tiempo, la homofobia está claramente envuelta en cuestiones de identidad de género, dado que en esta sociedad la identidad de género continúa siendo heterosexista: los géneros se consideran puestos mutuamente excluyentes que se complementan y completan uno al otro. Así, el orden depende de la definición no ambigua de los géneros: los hombres deben ser hombres y las mujeres deben ser mujeres. Por tanto, la homosexualidad produce una especial ansiedad porque parece perturbar este orden de gé-

nero. Dado que la identidad de género es el núcleo de la identidad de toda persona, la homofobia parece dirigirse al núcleo de la identidad.

Así, hacer frente a la homofobia implica hacer frente al deseo mismo de tener una identidad unificada, ordenada, y a la dependencia de tal identidad unificada respecto de la construcción de una frontera que excluya aspectos de la subjetividad que nos resistimos a enfrentar. Si a través de la toma de conciencia aceptamos la posibilidad de que una pueda ser o llegar a ser diferente en cuanto a la orientación sexual, entonces sugiero que esto atempera de varias maneras la exclusión de las otras personas definidas como diferentes desde nuestra propia concepción. Los esfuerzos por socavar las opresiones del racismo, el sexismo, el heterosexismo, la discriminación en razón de la edad y la discapacidad, se refuerzan unos a otros no solo porque estos grupos tienen algunos intereses comunes y ciertas personas o instituciones tienden a reproducir la opresión de todos ellos. Hay conexiones más directas entre estas opresiones en la estructura de identidad y autoprotección. Así como en el siglo XIX los estereotipos de estos grupos tendían a asimilarse unos a otros, especialmente a través de la mediación de las imágenes sexuales, el discurso contemporáneo puede ayudar a subvertir temores basados en un grupo, al echar abajo temores basados en otro grupo.

Una estrategia de toma de conciencia presupone que aquellas personas que participan han comprendido ya cómo la dinámica interactiva y las imágenes culturales perpetúan la opresión, y que están suficientemente comprometidas con la justicia social como para querer cambiarlas. Tal actividad no puede tener lugar en abstracto. La gente estará motivada para reflexionar sobre ellas mismas y sus relaciones con las otras solo en circunstancias sociales de cooperación concretas, en las que reconozcan problemas —el grupo político en el que gays y lesbianas expresan su insatisfacción, la empresa que nunca parece promover a las mujeres y por tanto las pierde, la escuela o el barrio con conflictos raciales.

La politización de la cultura requiere de un paso previo

a la terapia, que es la afirmación de una identidad positiva por aparte de aquellas personas que experimentan el imperialismo cultural. La aceptación de la universalidad de la perspectiva y experiencia de las personas privilegiadas cae cuando las propias personas oprimidas desenmascaran dicha aceptación al expresar la diferencia positiva de su experiencia. Al crear sus propias imágenes culturales remueven los estereotipos sobre ellas mismas que habían recibido. Al haber formado una autoidentidad positiva a través de la organización y la expresión cultural pública, aquellos sujetos oprimidos por el imperialismo cultural pueden entonces hacer frente a la cultura dominante con demandas para que se reconozca su especificidad. Discutiré algunas de las implicaciones de este proceso en el próximo capítulo.

CAPÍTULO VI

Los movimientos sociales y la política de la diferencia

> La idea que pienso que necesitamos actualmente para tomar decisiones sobre cuestiones políticas, no puede ser la idea de una totalidad, o de la unidad, de un cuerpo; solo puede ser la idea de una multiplicidad o una diversidad... Decir que se debe esbozar una crítica política significa actualmente hacer una política de opiniones que sea al mismo tiempo una política de ideas... en la que la justicia no se ubique bajo una regla de convergencia, sino más bien bajo una regla de divergencia. Creo que éste es el tema que encontramos constantemente en los escritos actuales bajo el nombre de «minoría».
>
> JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Hubo un tiempo de castas y clases, cuando la tradición establecía que cada grupo tenía su lugar, y que algunas personas nacen para mandar y otras para servir. En este tiempo de oscuridad, la ley y las normas sociales definían los derechos, privilegios y obligaciones de manera diferente según los distintos grupos, que se distinguían por características de sexo, raza, religión, clase u ocupación. La desigual-

dad social era justificada por la Iglesia y el Estado sobre la base de que las personas tienen distintas naturalezas, y algunas naturalezas son mejores que otras.

Más tarde, un día nació la Ilustración, anunciando una concepción revolucionaria de la humanidad y la sociedad. Todas las personas son iguales, declararon los revolucionarios, en la medida en que todas tienen una capacidad para la razón y el sentido moral. El derecho y la política debían por tanto garantizar a todas las personas iguales derechos políticos y civiles. Con estas atrevidas ideas se trazaron las líneas de batalla de la lucha política moderna.

Durante más de dos siglos desde que por primera vez sonaron aquellas voces de la razón, el poder de la luz ha luchado por la libertad y la igualdad política contra las oscuras fuerzas del prejuicio irracional, la metafísica arbitraria y las deterioradas torres de la iglesia patriarcal, el Estado y la familia. En el nuevo mundo tuvimos un comienzo aventajado en esta lucha, ya que la guerra norteamericana por la independencia se libró sobre la base de estos principios de la Ilustración, y nuestra constitución defendía la libertad y la igualdad. Así es que no tuvimos que deshacernos del yugo de los privilegios de clase y religión, como hicieron nuestras camaradas del viejo mundo. Sin embargo, los Estados Unidos tuvieron sus propios horrores oligárquicos bajo la forma de esclavitud y de exclusión de las mujeres de la vida pública. En prolongadas y amargas luchas, estos bastiones de privilegio basado en la diferencia de grupo empezaron a ceder, para caer finalmente hacia 1960.

Hoy en día en nuestra sociedad quedan aún unos pocos vestigios de prejuicio y discriminación, pero estamos trabajando sobre ellos, y casi hemos alcanzado el sueño que aquellos padres de la Ilustración osaron proponer. El estado y el derecho deben expresar los derechos solo en términos universales aplicables a todas las personas por igual, y las diferencias entre las personas y entre los grupos deberían ser una cuestión puramente accidental y privada. Buscamos una sociedad en la que las diferencias de raza, sexo, religión y etnia ya no marquen una diferencia respecto de los derechos

y oportunidades de la gente. Las personas deberían ser tratadas como individuos, no como miembros de grupos; sus opciones y recompensas en la vida deberían basarse solamente en sus logros individuales. Todas las personas deberían tener libertad para ser y hacer cualquier cosa que quieran, para elegir sus propias vidas y no verse limitadas por los estereotipos y expectativas tradicionales.

Nos contamos esta historia unos a otras y hacemos que nuestras hijas y nuestros hijos la representen con ocasión de nuestras fiestas sagradas: el día de Acción de Gracias, el 4 de Julio, el día del recuerdo por los caídos en la guerra —*Memorial Day*—, el día del nacimiento de Lincoln. Hemos ideado el día de Martin Luther King para que encaje tan bien en la narrativa, que ya hemos olvidado que fue necesaria una gran pelea para verlo incluido en el año canónico. Hay gran parte de verdad en esta historia. Los ideales de libertad e igualdad política de la Ilustración inspiraron e inspiran movimientos contra la opresión y la dominación, cuyo éxito ha creado valores e instituciones sociales que no quisiéramos perder. Podemos pensar en actitudes peores que la de contar esta historia después de grandes comidas o reclamarnos ocasionalmente unas a otros el vivir conforme con ella.

Sin embargo, el verdadero mérito de la narrativa y del logro de la igualdad política a que alude dicha historia es que ahora inspira a nuevos herejes. En los últimos años el ideal de liberación como eliminación de la diferencia de grupo ha sido cuestionada por los movimientos de las personas oprimidas. El propio triunfo de los movimientos políticos contra los privilegios diferenciales y por la igualdad política ha generado movimientos específicos de grupo y orgullo cultural.

En este capítulo critico un ideal de justicia que define la liberación como el trascender la diferencia de grupo, ideal al que me refiero como un ideal de asimilación. Este ideal promueve normalmente la igualdad de trato como un principio fundamental de justicia. Los movimientos sociales de grupos oprimidos de los últimos años cuestionan este ideal.

Muchas personas en estos movimientos sostienen que una autodefinición positiva de la diferencia de grupo es de hecho más liberatoria.

Apruebo esta política de la diferencia, y sostengo que lo que está en cuestión es el propio significado de diferencia social. La política tradicional que excluye o desvaloriza a algunas personas por sus atributos de grupo asume un significado esencialista de la diferencia; define a los grupos como portadores de naturalezas diferentes. Un política igualitaria de la diferencia, en cambio, define la diferencia de manera más fluida y relacional, como el producto de procesos sociales.

Una política emancipatoria que afirme la diferencia de grupo conlleva la recepción del significado de igualdad. El ideal de asimilación asume que la igual categoría social de todas las personas requiere tratar a todas ellas de acuerdo con los mismos principios, reglas y criterios. Una política de la diferencia sostiene, en cambio, que la igualdad como participación e inclusión de todos los grupos requiere a veces un tratamiento diferente para los grupos oprimidos o desaventajados. Sostengo que para promover la justicia social, las políticas sociales deberían acordar a veces un tratamiento especial a los grupos. Examino aquí los derechos de embarazo y parto para quienes trabajan, los derechos del bilingüismo y la doble cultura y los derechos de las personas indígenas como tres casos de dicho tratamiento especial. Por último, desarrollo la idea de un espacio público heterogéneo, defendiendo un principio de representación de los grupos oprimidos en los órganos democráticos de toma de decisiones.

PARADIGMAS RIVALES DE LIBERACIÓN

En *Sobre el racismo y el sexismo —On Racism and Sexism—*, Richard Wasserstrom (1980a) desarrolla un presupuesto clásico del ideal de liberación respecto de la opresión basada en el grupo como aquella que entraña la eliminación

misma de la diferencia basada en el grupo. Una sociedad verdaderamente no racista, no sexista, sugiere, sería una sociedad en la que la raza o el sexo de un individuo fuese el equivalente funcional del color de ojos en nuestra sociedad actual. Aunque las diferencias fisiológicas en el color de piel o los genitales subsistirían, las mismas no tendrían importancia para el sentido de identidad de una persona o para el modo en que otros sujetos se dirijan a ella. Ningún derecho u obligación política podría conectarse con la raza o el sexo, y ningún beneficio institucional importante podría asociarse con la raza o el sexo. La gente no vería ninguna razón para tener en cuenta la raza o el género en política o en las interacciones cotidianas. En una sociedad tal, las diferencias sociales basadas en el grupo habrían dejado de existir.

Wasserstrom contrasta este ideal de asimilación con un ideal de diversidad muy parecido al que defenderé aquí, y que él está de acuerdo en considerar convincente. Sin embargo, el autor ofrece tres razones fundamentales para elegir el ideal de asimilación para la liberación antes que el ideal de diversidad. En primer lugar, el ideal de asimilación evidencia la arbitrariedad de las distinciones sociales basadas en el grupo, que se consideran naturales y necesarias. Al imaginar una sociedad en la que la raza y el sexo no tienen significado social, se ve con más claridad de qué manera estas categorías de grupo limitan innecesariamente las posibilidades de algunas personas en la sociedad real. En segundo lugar, el ideal de asimilación presenta un criterio claro y no ambiguo de igualdad y justicia. De acuerdo con tal criterio, cualquier diferenciación o discriminación relacionada con el grupo es sospechosa. Siempre que las leyes o las normas, la división del trabajo, u otras prácticas sociales, asignan beneficios de manera diferente de acuerdo con la pertenencia de grupo, esto es un signo de injusticia. El principio de justicia es sencillo: tratar a todas las personas de acuerdo con los mismos principios, normas y criterios. En tercer lugar, el ideal de asimilación maximiza la capacidad de elección. En una sociedad en la que las diferencias no im-

plican diferencia social, las personas pueden desarrollarse como individuos, no limitadas por las normas y expectativas de grupo.

No cabe duda de que el ideal de liberación entendido como la eliminación de las diferencias de grupo ha sido enormemente importante en la historia de la política emancipatoria. El ideal de humanidad universal que niega las diferencias naturales ha sido un desarrollo histórico crucial en la lucha contra la exclusión y la diferenciación por categorías. Dicho desarrollo ha hecho posible afirmar el igual valor moral de todas las personas y, de este modo, afirmar el derecho de todas las personas a participar y ser incluidas en todas las instituciones y posiciones de poder y privilegio. El ideal de asimilación conserva un importante poder retórico en vista de la continua creencia en la naturaleza esencialmente diferente e inferior de las mujeres, las personas negras y otros grupos.

El poder de este ideal de asimilación ha inspirado la lucha de los grupos oprimidos y de quienes han estado en contra de la exclusión y el desprecio de estos grupos, y sigue inspirando a algunos de ellos. Sin embargo, en la historia de los Estados Unidos, movimientos oprimidos han cuestionado y rechazado reiteradamente ese «camino hacia la pertenencia» (Karst, 1986). En cambio, dichos movimientos han visto la autoorganización y la afirmación de una identidad cultural y de grupo positiva, como una mejor estrategia para conseguir poder y participación en las instituciones dominantes. Las últimas décadas han presenciado un resurgimiento de esta «política de la diferencia», no solo entre los grupos raciales y étnicos, sino también entre las mujeres, los hombres gay y las lesbianas, la gente mayor y la gente discapacitada.

No mucho después de la aprobación de la ley de Derechos Civiles —*Civil Rights Act*— y la ley de Derechos de Voto —*Voting Rights Act*—, muchas personas blancas y negras que apoyaban el movimiento por los derechos civiles de las personas negras se sintieron sorprendidas, confusas y enfadadas por el surgimiento del Movimiento Negro

—*Black Power*. Quienes defendían este movimiento criticaban el propósito integracionista y la confianza en el apoyo de los liberales blancos que caracterizaba el movimiento por los derechos civiles. Dichos defensores animaron a las personas de color a romper su alianza con la gente blanca y afirmar la especificidad de su propia cultura, organización política y propósitos. En lugar de la integración, alentaban a la gente negra a buscar poder económico y político en sus propios barrios (Carmichael y Hamilton, 1967; Bayes, 1982, cap. 3; Lader, 1979, cap. 5; Omi y Winant, 1986, cap. 6). Desde finales de los 60 mucha gente negra ha insistido en que los logros de la integración alcanzada con el movimiento de derechos civiles ha tenido el efecto de desmantelar las bases de las instituciones sociales y económicas organizadas por la gente negra, al menos en la medida en que han disminuido la animosidad entre negros y blancos, y se han abierto puertas para las oportunidades (Cruse, 1987). Aunque algunos individuos negros puedan estar mejor económicamente de lo que hubieran estado si estos cambios no hubieran ocurrido, como grupo, la gente negra no está mejor y tal vez esté peor, porque las personas negras que han tenido éxito en asimilarse a la clase media norteamericana ya no se relacionan tan de cerca con la gente negra de clase baja (cfr. Wilson, 1978).

Al tiempo que gran parte de la política de la gente negra ha cuestionado el ideal de asimilación en términos económicos y políticos, los últimos veinte años han visto también la afirmación y celebración por parte de la gente negra de una cultura eminentemente afroamericana, tanto en el sentido de una recuperación y una revalorización de una historia afroamericana como en el de creación de nuevas formas culturales. El eslogan «lo negro es bello» penetró en la conciencia norteamericana, perturbando profundamente la estética corporal heredada que, como sostuve en el capítulo 5, continúa siendo un poderoso reproductor de racismo. Los peinados afroamericanos se presentaron como un estilo distinto, no como un peinado con menos estilo. Las teorías lingüísticas sostuvieron que el inglés negro es un inglés cons-

truido de manera diferente, no un mal inglés, y las y los poetas y novelistas negros explotaron y exploraron sus matices particulares.

Hacia finales de los años 60 el Movimiento Rojo —*Red Power*— se puso rápidamente a la altura del Movimiento Negro. El Movimiento Indígena y otras organizaciones radicales de indígenas norteamericanas rechazaron, tal vez de manera aún más vehemente que la gente negra, el objetivo de la asimilación que ha dominado las relaciones entre la gente blanca y la gente indígena durante la mayor parte del siglo XX. Este movimiento y las mencionadas organizaciones defendían el derecho al autogobierno en los territorios indígenas y lucharon para conseguir y mantener un lugar dominante en la Comisión de Asuntos Indígenas —*Bureau of Indian Affairs*. La gente indígena ha intentado recuperar y preservar sus lenguas, rituales y arte, y esta renovación del orgullo por la cultura tradicional ha incentivado también un movimiento político separatista. El deseo de llevar a cabo la reivindicación por los derechos sobre la tierra, y de luchar por el control de los recursos existentes en las reservas, surge de lo que ha pasado a ser un fuerte compromiso con la autodeterminación tribal, el deseo de desarrollar y mantener unas bases políticas y económicas indígenas en la sociedad blanca, pero no de la sociedad blanca (Deloria y Lytle, 1983; Ortiz, 1984, parte 3; Cornell, 1988, parte 2).

Éstos son sólo dos ejemplos de una amplia tendencia, en la política de los años 70 y 80, de los grupos oprimidos, desaventajados o especialmente señalados a organizarse autónomamente y afirmar un sentido positivo de su especificidad cultural y vital. Muchas personas norteamericanas de habla hispana han rechazado la tradicional premisa de que la participación plena en la sociedad norteamericana requiere la asimilación lingüística y cultural. En los últimos veinte años muchas personas han desarrollado un renovado interés y orgullo por su herencia puertorriqueña, chicana, mexicana o de otros sitios de Latinoamérica. Han afirmado el derecho a mantener su cultura específica y a hablar su

idioma, y aun así recibir los beneficios de ciudadanía, tales como los derechos de voto, una educación decente y oportunidades de trabajo. Muchas personas judías norteamericanas han rechazado de manera similar el ideal de asimilación, afirmando en cambio la especificidad y significado positivo de la identidad judía, insistiendo a menudo y públicamente en que la cultura cristiana deje de ser tomada como la norma.

Desde finales de los años 60, el estallido de la manifestación de la cultura gay y de las organizaciones gay, así como la presencia pública de los gays en marchas y otros foros, han alterado radicalmente el entorno en el que la gente joven se acerca a la identidad sexual, y han cambiado la percepción de mucha gente sobre la homosexualidad. En un primer momento, la defensa de los derechos de los gays tuvo una orientación claramente asimilacionista y universalista. El propósito era eliminar el estigma de ser homosexual, evitar la discriminación institucional y lograr reconocimiento social en el sentido de que la gente gay «no es distinta» de otra gente. Sin embargo, el proceso mismo de organización política contra la discriminación y el acoso policial y a favor del reconocimiento de los derechos civiles incentivó el desarrollo de comunidades de gays y lesbianas y su manifestación cultural, haciendo que hacia mediados de los años 70 florecieran los lugares de reunión, las organizaciones, literatura, música y fiestas masivas en las calles (Altman, 1982; D'Emilio, 1983; Epstein, 1987).

Hoy en día la mayor parte de quienes defienden la liberación de gays y lesbianas buscan no solo derechos civiles, sino la afirmación de los hombres gay y las lesbianas como grupos sociales con experiencias y perspectivas específicas. Al resistirse a aceptar la definición de la cultura dominante sobre la sexualidad saludable y la vida familiar y prácticas sociales respetables, los movimientos de liberación de gays y lesbianas han creado y desplegado con orgullo una autodefinición y una cultura distintivas. Para los hombres gay y las lesbianas, la figura análoga a la integración racial es el típico enfoque liberal de la sexualidad que tolera cualquier conducta en la medida en que se mantenga en privado. El

orgullo gay pone de manifiesto que la identidad sexual es una cuestión cultural y política y no solo una cuestión de «conductas» a ser toleradas o prohibidas.

También el movimiento de mujeres ha generado sus propias versiones de la política de la diferencia. El feminismo humanista, que predominó en el siglo XIX y en el movimiento feminista contemporáneo hasta finales de los setenta, ve en cualquier afirmación de la diferencia entre mujeres y hombres solo un legado de la opresión de las mujeres y una ideología para legitimar la continua exclusión de las mujeres de la actividad humana socialmente valorada. El feminismo humanista es así análogo a un ideal de asimilación en la medida en que identifica la igualdad sexual con la ceguera de género, con el medir a las mujeres y a los hombres con los mismos criterios y tratarlas del mismo modo. De hecho, para muchas feministas la androginia expresa el ideal de liberación sexual, es decir, una sociedad en la que la diferencia de género como tal fuera eliminada. Dada la fuerza y la plausibilidad de esta visión de la igualdad sexual, sobrevino la confusión cuando también las feministas comenzaron a adoptar el cambio hacia la diferencia, afirmando lo positivo y específico de la experiencia y valores de las mujeres (véase Young, 1985; Miles, 1985).

El separatismo feminista fue la primera expresión de tal feminismo ginecéntrico. El feminismo separatista rechazaba en todo o en parte el propósito de entrar en el mundo dominado por los varones, porque esto requiere jugar con reglas que los hombres han hecho y que han sido utilizadas contra las mujeres, y porque intentar estar a la altura de los criterios definidos por los varones implica inevitablemente complacer o satisfacer a los hombres, quienes continúan dominando las instituciones y actividades socialmente valoradas. El separatismo promovió el dotar de poder a las mujeres a través de la autoorganización, la creación de espacios separados y seguros en los que pudieran compartir y analizar sus experiencias, expresar su enfado, cooperar y crear vínculos entre ellas, y desarrollar nuevas y mejores instituciones y prácticas.

La mayor parte de los componentes del movimiento feminista contemporáneo han sido separatistas en alguna medida. Las separatistas, que intentaban que sus vidas transcurriesen tanto como fuera posible en instituciones solo de mujeres, fueron responsables en gran parte de la creación de la cultura de las mujeres que se extendió a lo largo de los Estados Unidos hacia mediados de los 70, y que continúa contando con la lealtad de millones de mujeres, bajo la forma de música, poesía, espiritualidad, literatura, celebraciones, festivales y bailes (véase Jaggar, 1983, págs. 275-286). Sea acercándose a las imágenes de la grandeza amazónica, o recuperando y revalorizando las tradicionales artes femeninas, como la confección de colchas —*quilting*— o el tejido, o inventando nuevos rituales basados en la brujería medieval, el desarrollo de tales expresiones de la cultura de las mujeres proporcionó a muchas feministas imágenes de una belleza y una fuerza centrada en lo femenino, enteramente fuera de las definiciones capitalistas y patriarcales sobre la belleza femenina. El impulso separatista incentivó también el desarrollo de las muchas instituciones y servicios de mujeres autónomas que concretamente han mejorado la vida de muchas mujeres, fueran o no feministas —instituciones y servicios tales como clínicas de salud, casas de acogida para mujeres golpeadas, centros para mujeres violadas, y cafés y librerías de mujeres.

Hacia finales de los años 70, gran parte de la teoría y el análisis político feminista comenzó también a apartarse del feminismo humanista, a cuestionar las afirmaciones de que las tradicionales actividades femeninas expresen fundamentalmente la victimización de las mujeres y la distorsión de su potencial humano y que el objetivo de la liberación femenina sea la participación de las mujeres como iguales en las instituciones públicas actualmente dominadas por los hombres. En lugar de entender las actividades y valores asociados con la feminidad tradicional, en su mayor parte como distorsiones inhibidoras de las verdaderas potencialidades humanas de las mujeres, este análisis ginecéntrico intentó revalorizar el enfoque del cuidado, la crianza y la coopera-

ción respecto de las relaciones sociales, que entendieron estaba asociado a la socialización femenina, y buscaron en las experiencias específicamente femeninas la base para una actitud en relación con el cuerpo y la naturaleza más sana que la predominante en la cultura capitalista occidental dominada por los varones.

Ninguno de los movimientos sociales que afirman positivamente la especificidad de grupo es en verdad una unidad. Todos tienen diferencias de grupo en su interior. El Movimiento Negro, por ejemplo, incluye personas negras de clase media y personas negras de clase obrera, gente gay y gente heterosexual, hombres y mujeres, y lo mismo sucede con cualquier otro grupo. Las implicaciones de las diferencias de grupo dentro de un grupo social han sido ampliamente discutidas de manera sistemática en el movimiento feminista. Los congresos y publicaciones feministas han generado discusiones particularmente provechosas, aunque a veces emocionalmente dolorosas, sobre la opresión de la ceguera racial y étnica y la importancia de prestar atención a las diferencias de grupo entre las mujeres (Bulkin, Pratt y Smith, 1984). De estas discusiones surgieron esfuerzos basados en fuertes principios para proveer de foros autónomamente organizados a las mujeres negras, las latinas, las mujeres judías, las lesbianas, las mujeres con diferentes capacidades, las mujeres de edad y otras mujeres que puedan tener razones para reclamar que como grupo tienen un punto de vista distintivo que podría ser silenciado en un discurso feminista general. Dichas discusiones, junto con las prácticas feministas instituidas para estructurar la discusión y la interacción entre grupos de mujeres con identificaciones diferenciadas, ofrecen algunos primeros modelos para el desarrollo de un ámbito público heterogéneo. Cada uno de los otros movimientos sociales ha generado también la discusión en torno a las diferencias de grupo que atraviesan sus identidades, presentando otras posibilidades de coalición y alianza.

EMANCIPACIÓN A TRAVÉS DE LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

En la reivindicación que hacen los movimientos emancipatorios respecto del sentido positivo de la diferencia de grupo está implícito un ideal diferente de liberación, ideal que podríamos llamar de pluralismo cultural democrático (cfr. Laclau y Mouffe, 1985, págs. 166-171; Cunninghan, 1987, págs. 186-199; Nickel, 1987). Según esta visión, la sociedad buena no elimina ni trasciende las diferencias de grupo. Lo que existe, en cambio, es igualdad entre los grupos social y culturalmente diferenciados, que se respetan mutuamente unos a otros y se afirman los unos a los otros en sus diferencias. ¿Cuáles son las razones para rechazar el ideal asimilacionista y promover una política de la diferencia?

Como expuse en el capítulo 2, hay quien niega la realidad de los grupos sociales. Para estas personas, las diferencias de grupo son odiosas ficciones producidas y perpetuadas para preservar los privilegios de unos pocos. También hay quien, como Wasserstrom, estaría de acuerdo en que los grupos sociales existen actualmente y tienen consecuencias sociales reales en el modo en que la gente se identifica a sí misma y a las demás, pero afirma que tales diferencias sociales de grupo son indeseables. El ideal de asimilación implica negar o la realidad o la deseabilidad de los grupos sociales.

Quienes promueven una política de la diferencia dudan que una sociedad sin diferencias de grupo sea posible o deseable. Contrariamente a las presuposiciones de la teoría de la modernización, la creciente urbanización y la extensión de derechos formales iguales para todos los grupos no ha llevado a una merma de las afiliaciones particularistas. Si acaso, la concentración urbana y las interacciones entre los grupos que los procesos sociales de modernización introducen, tienden a reforzar la solidaridad de grupo y la diferenciación (Rothschild, 1981; Ross, 1980; Fischer, 1982). El estar ligada a unas tradiciones específicas, unas prácticas, una lengua u otras formas culturalmente específicas es un

aspecto crucial de la existencia social. La gente normalmente no abandona sus identificaciones con un grupo social, ni siquiera cuando está oprimida.

Sin embargo, la cuestión de si es posible o deseable eliminar las diferencias relativas al grupo social, a largo plazo, es una cuestión académica. Las sociedades actuales y las que podemos prever para el futuro están ciertamente estructuradas en base a los grupos, y algunos son privilegiados mientras otros son oprimidos. Los nuevos movimientos sociales basados en la especificidad de grupo no niegan las afirmaciones de la historia oficial en el sentido de que el ideal de liberación como eliminación de la diferencia y trato igualitario para todas las personas ha traído una mejora importante en el estatus de los grupos excluidos. La polémica que mantienen se refiere a la conclusión que saca dicha historia, fundamentalmente la conclusión de que dado que hemos logrado igualdad formal, solo quedan vestigios y aplazamientos de los privilegios diferenciales, que desaparecerán con la afirmación continuada y persistente de un ideal de relaciones sociales que haga de las diferencias algo irrelevante para las expectativas vitales de una persona. El logro de la igualdad formal no elimina las diferencias sociales, y el compromiso retórico con la igualdad de las personas hace imposible siquiera el mencionar de qué manera esas diferencias estructuran actualmente el privilegio y la opresión.

A pesar de que en el presente en muchos aspectos el derecho es ciego respecto de las diferencias de grupo, algunos grupos continúan siendo señalados como desviados, como el «otro». En las interacciones, imágenes y decisiones cotidianas, las suposiciones sobre las mujeres, las personas negras, las hispanas, los hombres gay y las lesbianas, la gente mayor y otros grupos señalados continúan justificando la exclusión, el rechazo, el paternalismo y el tratamiento autoritario. Las instituciones y las conductas continuadas, de tipo racista, sexista, homofóbico y discriminatorio en razón de la edad y la discapacidad crean circunstancias particulares para estos grupos, poniéndolos normalmente en desventaja con

respecto a las oportunidades para desarrollar sus capacidades. Por último, en parte porque han sido separados unos de otros, y en parte porque tienen historias y tradiciones particulares, hay diferencias culturales entre los grupos sociales —diferencias en la lengua, el estilo de vida, el comportamiento corporal y los gestos, los valores y las perspectivas sobre la sociedad.

Hoy en día existe en la sociedad norteamericana, como en muchas otras sociedades, un acuerdo extendido respecto de que ninguna persona debería ser excluida de las actividades políticas y económicas en razón de ciertas características atribuidas. Las diferencias de grupo, no obstante, continúan existiendo, y ciertos grupos siguen siendo privilegiados. Bajo estas circunstancias, insistir en que la igualdad y la liberación conllevan el ignorar la diferencia tiene consecuencias opresivas en tres sentidos.

En primer lugar, la ceguera hacia la diferencia pone en situación de desventaja a grupos cuya experiencia cultural y capacidades socializadas difieren de las que tienen los grupos privilegiados. La estrategia de asimilación apunta a incorporar a los grupos antes excluidos a la forma de vida central y generalizada. Así, la asimilación siempre implica incorporarse al juego cuando éste está ya empezado, después de que las reglas y criterios han sido ya establecidos, y teniendo que examinarnos de acuerdo con esas reglas y criterios. En la estrategia de asimilación, los grupos privilegiados definen implícitamente los criterios de acuerdo a los cuales se va a medir todo. Dado que su privilegio conlleva el no reconocer estos criterios como cultural y experiencialmente específicos, el ideal de humanidad común en el que todas las personas pueden participar sin importar la raza, género, religión o sexualidad, es presentado como neutral y universal. Las diferencias reales entre los grupos oprimidos y la norma dominante, sin embargo, tienden a ponerlos en una situación de desventaja al valorarlos conforme a estos estándares, y por esa razón las políticas de asimilación perpetúan su desventaja. Más adelante en este capítulo y también en el capítulo 7 presentaré ejemplos de criterios apa-

rentemente neutrales que operan en el sentido de poner en desventaja o excluir a aquellas personas ya desaventajadas.

En segundo lugar, el ideal de humanidad universal sin diferencias de grupos sociales permite a los grupos privilegiados ignorar su propia especificidad de grupo. La ceguera respecto de la diferencia perpetúa el imperialismo cultural al permitir que las normas que expresan el punto de vista y la experiencia de los grupos privilegiados aparezcan como neutrales y universales. El ideal asimilacionista supone la existencia de una humanidad en general, una capacidad humana para la autocreación, una capacidad no situada y neutral respecto del grupo, que si se la deja actuar hará florecer la individualidad, garantizando así que cada individuo será diferente. Como sostuve en el capítulo 4, dado que no hay tal punto de vista no situado y neutral respecto del grupo, la situación y experiencia de los grupos dominantes tienden a definir las normas de la humanidad en general. Frente a tal ideal supuestamente humanista y neutral, solo los grupos oprimidos terminan marcados con la particularidad; estos últimos, y no los grupos privilegiados, son marcados, objetivados como los «otros».

Así, en tercer lugar, este desprecio por los grupos que se desvían de un criterio supuestamente neutral a menudo produce una desvalorización internalizada por parte de los miembros de esos mismos grupos. Cuando existe un ideal de criterios humanos generales de acuerdo con los cuales todas las personas deberían ser igualmente evaluadas, entonces la gente puertorriqueña o china-norteamericana se siente avergonzada de su acento o de sus padres, las niñas y niños negros desprecian la red de parientes y amigos dirigida por mujeres que hay en su barrio, y las feministas intentan extirpar su tendencia a llorar o a sentir compasión por un desconocido frustrado. El anhelo de asimilación ayuda a que se produzca la autoaversión y la doble conciencia características de la opresión. El propósito de la asimilación enfrenta a las personas con la demanda de «adecuarse», de ser como la mayoría en su conducta, valores y propósitos. Al mismo tiempo, en la medida en que existen diferencias

de grupo, los miembros de un grupo serán señalados como diferentes —como negros, judíos, gays— y de este modo como simplemente incapacitados para adecuarse. Cuando se entiende que la participación implica asimilación la persona oprimida está atrapada en un dilema irresoluble: participar significa aceptar y adoptar una identidad que una no es, e intentar participar significa que yo misma reconoceré y las otras personas me harán recordar la identidad que soy.

Un análisis más sutil del ideal de asimilación podría distinguir entre un ideal de asimilación conformista y otro transformador. En el ideal conformista, las instituciones y normas del *statu quo* se asumen como dadas, y se espera que los grupos desaventajados que difieren de esas normas se adecuen a ellas. Por otro lado, un ideal de asimilación transformador reconoce que las instituciones dadas expresan los intereses y perspectiva de los grupos dominantes. Por tanto, lograr la asimilación requiere cambiar muchas instituciones y prácticas de acuerdo con reglas neutrales que verdaderamente no estigmaticen ni pongan en desventaja a nadie, de modo que la pertenencia a un grupo realmente sea irrelevante en el trato con las personas. El ideal de Wasserstrom se adecua a la asimilación transformadora, del mismo modo que lo hace el ideal neutral respecto de los grupos que defienden algunas feministas (Taub y Williams, 1987). A diferencia de la asimilación conformista, la asimilación transformadora admitiría que las políticas orientadas a grupos específicos, tales como la acción afirmativa, son medios necesarios y adecuados para transformar las instituciones de modo que se pueda alcanzar el ideal de asimilación. Sin embargo, sea conformista o transformador, el ideal asimilacionista niega que las diferencias de grupo puedan ser positivas y deseables; de modo que cualquier forma del ideal de asimilación construye la diferencia de grupo como una carga o desventaja.

Dadas estas circunstancias, una política que defienda el valor de la diferencia de grupo es liberadora y legitimadora. En el acto de reclamar la identidad que la cultura dominante les ha enseñado a despreciar (Cliff, 1980), y al defenderla como una identidad a ser celebrada, las personas

oprimidas eliminan la doble conciencia. Soy exactamente lo que dicen que soy —un chico judío, una chica de color, un marica, una tortillera o una bruja— y me enorgullezco de ello. Ya no se tiene el imposible proyecto de intentar ser algo que una no es bajo circunstancias en las que el solo hecho de intentarlo nos recuerda quiénes somos. Esta política sostiene que los grupos oprimidos tienen distintas culturas, experiencias y perspectivas sobre la vida social con un significado humanamente positivo, algunas de las cuales podrán incluso ser superiores a la cultura y perspectivas de la sociedad preponderante. El rechazo y desvalorización de nuestra cultura y perspectiva no debería ser una condición para la plena participación en la vida social.

Más aún, afirmar el valor y la especificidad de la cultura y atributos de los grupos oprimidos lleva a una relativización de la cultura dominante. Cuando las feministas afirman la validez de la sensibilidad femenina y el valor positivo de la conducta dirigida al cuidado, cuando los gays describen el prejuicio de las personas heterosexuales como homofóbico y su propia sexualidad como positiva y autorrealizadora, cuando la gente negra afirma una particular tradición afroamericana, de este modo la cultura dominante es forzada a descubrirse a sí misma por primera vez como específica: como anglosajona, europea, cristiana, masculina, heterosexual. En una lucha política en la que los grupos oprimidos insisten en el valor positivo de su cultura y experiencia específicas, se hace cada vez más difícil para los grupos dominantes el hacer alarde de sus normas como neutrales y universales, y construir los valores y conducta de la gente oprimida como desviadas, pervertidas o inferiores. Al atacar la proclama universalista hacia la unidad que rechaza a algunos grupos y los presenta como el «otro», la afirmación de la especificidad positiva de grupo introduce la posibilidad de entender la relación entre grupos como sola diferencia, en lugar de exclusión, oposición o dominación.

La política de la diferencia promueve también una noción de solidaridad de grupo contra el individualismo del humanismo liberal. El humanismo liberal trata a cada per-

sona como un individuo, ignorando las diferencias de raza, sexo, religión y etnia. Cada persona debería ser evaluada solamente conforme a sus esfuerzos y logros individuales. Con la institucionalización de la igualdad formal algunos miembros de los grupos antes excluidos de hecho han triunfado, según los criterios preponderantes. Los modelos estructurales de privilegio y opresión de grupo, sin embargo, permanecen. Cuando quienes están a la cabeza de los grupos oprimidos rechazan la asimilación, a menudo están afirmando la solidaridad de grupo. Cuando la cultura dominante se resiste a ver otra cosa que no sea el conseguir individuos autónomos, la gente oprimida afirma que no deberíamos separarnos de la gente con la que nos identificamos con el fin de «convertirnos» a un mundo blanco anglosajón y masculino. La política de la diferencia insiste en la liberación de todo el grupo de gente negra, mujeres, indígenas, y en que esto se puede conseguir solo a través de cambios institucionales básicos. Estos cambios deben incluir representación de grupo en la elaboración de políticas y la eliminación de la jerarquía de recompensas que fuerzan a las personas a competir por los escasos puestos más altos.

De este modo, la afirmación de un sentido positivo de la diferencia de grupo provee un punto de vista desde el cual criticar las instituciones y normas preponderantes. La gente negra norteamericana encuentra en sus comunidades tradicionales, que se refieren a sus miembros como «hermano» y «hermana», un sentido de solidaridad ausente en el individualismo calculador de la sociedad blanca, profesional y capitalista. Las feministas encuentran en los valores femeninos tradicionales del cuidado y la crianza un desafío a una visión del mundo militarista, y las lesbianas encuentran en sus relaciones una confrontación con los presupuestos de complementariedad de los roles de género en las relaciones sexuales. Desde su experiencia de cultura ligada a la tierra, la gente indígena formula una crítica de la racionalidad instrumental de la cultura europea que desemboca en polución y destrucción ecológica. Habiendo revelado la especificidad de las normas dominantes que afirman la universalidad y la

neutralidad, los movimientos sociales de la gente oprimida están en posición de pedir información sobre la manera en que deben cambiar las instituciones dominantes para que no se sigan reproduciendo los modelos de privilegio y opresión.

De la afirmación de la diferencia positiva se sigue la autoorganización de los grupos oprimidos. Tanto las organizaciones políticas y los movimientos del liberalismo humanista como las de la izquierda han tenido dificultades para aceptar este principio de autonomía de grupo. En una política humanista emancipatoria, si un grupo está sujeto a injusticias, entonces todas aquellas personas interesadas en una sociedad justa deberían unirse para combatir los poderes que perpetúan esas injusticias. Más aún, si muchos grupos están sujetos a injusticias, entonces deberían unirse para trabajar por una sociedad justa. Naturalmente que la política de la diferencia no está en contra de la coalición, ni sostiene, por ejemplo, que las personas blancas no deban trabajar contra la injusticia racial o los hombres contra la injusticia sexista. Esta política de la afirmación de grupo, sin embargo, toma como principio básico el hecho de que los miembros de los grupos oprimidos necesitan organizaciones separadas que excluyen a otras personas, especialmente a aquellas de grupos más privilegiados. La organización separada es necesaria probablemente para que estos grupos descubran y refuercen lo positivo de su experiencia específica, para hundir y eliminar la doble conciencia. En las discusiones realizadas dentro de las organizaciones autónomas, los miembros de un grupo pueden determinar sus necesidades e intereses específicos. La separación y la autoorganización corren el riesgo de crear presiones tendentes a la homogeneización de los propios grupos, creando nuevos privilegios y exclusiones, un problema que discutiré en el capítulo 8. Pero los movimientos sociales emancipatorios contemporáneos han considerado la autonomía de grupo como un importante vehículo para la legitimación y el desarrollo de una voz y una perspectiva específicamente de grupo.

La integración en la vida plena de la sociedad no de-

bería implicar asimilación a las normas dominantes y abandono de la afiliación y cultura de grupo (Edley, 1986; cfr. McGary, 1983). Si la única alternativa a la exclusión opresiva de algunos grupos definidos como «otro» por las ideologías dominantes es la afirmación de que ellos son iguales a todo el mundo, entonces continuarán siendo excluidos porque no son iguales.

Alguien podría hacer objeciones a la manera en que he trazado la distinción entre un ideal asimilacionista de liberación y el pluralismo democrático radical. Podría alegarse que no he descrito el ideal de una sociedad que trasciende las diferencias de grupo equitativamente, representándola como homogénea y conformista. La sociedad libre que tiene en mente el liberalismo, podría decirse, desde luego que es pluralista. En ella las personas se pueden afiliar con quienes quieran; la libertad alienta la proliferación de estilos de vida, actividades y asociaciones. Aunque no tengo objeciones a este sentido de diversidad social, esta visión del pluralismo liberal no menciona las cuestiones fundamentales que dan lugar a la política de la diferencia. La visión de la liberación como el trascender la diferencia de grupo intenta abolir el significado público y político de la diferencia de grupo, al tiempo que retiene y promueve la diversidad tanto individual cono grupal en contextos sociales privados o no políticos. En el capítulo 4 sostuve que este modo de distinguir las esferas pública y privada, en que lo público representa la ciudadanía universal y lo privado las diferencias individuales, tiende a desembocar en la exclusión del grupo del ámbito público. El pluralismo democrático radical reconoce y afirma el significado público y político de las diferencias entre grupos sociales como un medio para asegurar la participación e inclusión de todas las personas en las instituciones sociales y políticas.

Reclamar el significado de diferencia

Mucha gente dentro y fuera de los movimientos que he analizado considera que el rechazo del ideal humanista li-

beral y la defensa de un sentido positivo de la diferencia de grupo son tanto confusas como controvertidas. Se teme que si los grupos oprimidos admiten que son diferentes respecto de los grupos dominantes, se corra el riesgo de justificar otra vez la subordinación, las distinciones y la exclusión de esos grupos. Visto que no están ausentes de la política contemporánea los llamamientos para que las mujeres vuelvan a la cocina, la gente negra a puestos de servir y escuelas separadas y la gente discapacitada a los asilos, el peligro es real. Podría ser cierto que el ideal asimilacionista que trata por igual a todas las personas y les aplica los mismos criterios perpetúa las desventajas porque las diferencias de los grupos reales existen y vuelven injusta la comparación entre quienes no son iguales. Pero esto es a todas luces preferible al restablecimiento de esferas separadas y desiguales para grupos diferentes, justificadas sobre la base de la diferencia de grupo.

Dado que aquellas personas que defienden la especificidad de grupo naturalmente desean afirmar el principio humanista liberal de que todas las personas tienen igual valor moral, ellas parecen enfrentarse con un dilema. Al analizar los argumentos de W. E. B. du Bois sobre el pluralismo cultural, Bernard Boxill plantea el dilema de este modo: «Por un lado, debemos superar la segregación porque ella niega la idea de hermandad humana; por otra parte, para superar la segregación nos debemos autosegregar y de este modo negar también la idea de hermandad humana» (Boxil, 1984, pág. 174). Martha Minow considera que cualquiera que intente promover la justicia para los grupos generalmente oprimidos o desaventajados se enfrenta con un dilema. Las reglas y políticas formalmente neutrales que ignoran las diferencias de grupo a menudo perpetúan las desventajas de aquellas personas cuya diferencia se define como desviada; pero al centrarse en la diferencia se corre el riesgo de recrear el estigma con que ha cargado la diferencia en el pasado (Minow, 1987, págs. 12-13; cfr. Minow, 1985, 1990).

Estos dilemas son genuinos, y muestran los riesgos de la vida colectiva, en la que las consecuencias de mis reivindi-

caciones, acciones y políticas podrían no resultar como pensaba porque otras personas las han entendido de manera diferente o las han dirigido hacia otros fines. Sin embargo, dado que ignorar las diferencias de grupo en la política pública no implica que la gente las ignore en la vida e interacción cotidianas, la opresión continúa aun cuando las leyes y las políticas declaren que todas las personas son iguales. Así, creo que para muchos grupos y en muchas circunstancias confiere mayor legitimidad el afirmar y reconocer en la vida pública las diferencias de grupo que ya existen en la vida social. Es más probable que eliminemos el dilema de la diferencia si actuando de este modo el propio significado de diferencia se convierte en un terreno para la lucha política. Los movimientos sociales que afirman el valor de las diferencias de grupo han fijado este terreno, ofreciendo un significado emancipatorio de diferencia para reemplazar el viejo significado excluyente.

El significado opresivo de la diferencia de grupo define a este último como alteridad absoluta, exclusión mutua, oposición categórica. Este significado esencialista de la diferencia se somete a la lógica de la identidad. Un grupo ocupa el lugar de una norma respecto de la cual se miden todos los demás grupos. El intento por reducir a todas las personas a la unidad de una medida común construye como desviados a aquellos grupos cuyos atributos difieren de los atributos específicos de un grupo asumidos implícitamente en la norma. El mecanismo para unificar la particularidad y la multiplicidad de prácticas, símbolos culturales y formas de relacionarse en categorías claras y distintas hace que la diferencia se vuelva exclusión.

Así, analicé en los dos capítulos anteriores cómo la apropiación de una posición de sujeto universal por parte de los grupos socialmente privilegiados ubica a aquellas personas, que dichos grupos definen como diferentes, fuera de la definición de humanidad y ciudadanía plena. El intento de medir a todas las personas según algún criterio universal genera una lógica de diferencia como dicotomía jerárquica: masculina/femenina, civilizada/salvaje, etc. El segundo término se

define negativamente como falta de cualidades verdaderamente humanas; al mismo tiempo se define como el complemento del término valorado, el objeto se correlaciona con su sujeto, el cual hace que alcance su realización, integridad e identidad. Al amarlo y darle seguridad, una mujer sirve como espejo a un hombre, portando sus virtudes para que él las vea (Irigaray, 1985). Cargando con la responsabilidad del hombre blanco de domesticar y educar a los pueblos salvajes, las personas civilizadas lograrán la humanidad universal. Los exóticos pueblos orientales están allí para conocerlos y dominarlos, para ser la realización del progreso de la razón en la historia, que busca la unidad del mundo (Said, 1978). En todos los casos el término valorado logra su valor por su relación determinantemente negativa con la «otra» persona.

En las ideologías objetivistas de racismo, sexismo, antisemitismo y homofobia, solo los grupos oprimidos y excluidos son definidos como diferentes. Mientras que los grupos privilegiados son neutrales y muestran una subjetividad libre y maleable, los grupos excluidos están marcados con una esencia, encerrada en un conjunto dado de posibilidades. En virtud de las características que se alega que el grupo tiene por naturaleza, las ideologías alegan que los miembros del grupo tienen disposiciones específicas que los hacen aptos para algunas actividades y no para otras. En estas ideologías diferencia significa siempre oposición excluyente respecto de una norma. Hay hombres racionales, y luego hay mujeres; hay hombres civilizados, y luego hay pueblos insensatos y salvajes. El señalar la diferencia implica siempre una oposición bueno/malo; es siempre una desvalorización, es definir la inferioridad en relación con un criterio superior de humanidad.

En este contexto la diferencia significa siempre alteridad absoluta; el grupo señalado como diferente no tiene una naturaleza común con los grupos neutrales o normales. La oposición categórica de los grupos los esencializa, reprimiendo las diferencias dentro de los grupos. De este modo la definición de diferencia como exclusión y oposición en realidad niega la diferencia. La categorización que esencia-

liza también niega la diferencia en el sentido de que sus normas universalizadoras imposibilitan, reconocen y afirman la especificidad de grupo en sus propios términos.

La diferencia que esencializa expresa un temor a la especificidad, y un temor a hacer permeable la frontera categórica entre una misma y las otras. Este temor, como sostuve en el capítulo anterior, no es solo intelectual, y no se deriva solo del deseo instrumental de defender el privilegio, a pesar de que éste podría ser un elemento importante. Tal temor brota de las profundidades del sentido de identidad del sujeto occidental, especialmente, pero no solo, en la subjetividad de los grupos privilegiados. Más aún, el temor se puede acrecentar en la medida en que comience a decaer un esencialismo claro de la diferencia, en la medida en que la creencia en una naturaleza específicamente femenina, negra u homosexual se vuelve menos defendible.

La política de la diferencia hace frente a este temor y se propone lograr un entendimiento de la diferencia de grupo como realmente ambigua, relacional, cambiante, sin límites claros que mantengan a la gente en regla, es decir, entender que la diferencia no supone ni una unidad amorfa ni pura individualidad. Al afirmar un significado positivo para su propia identidad, los grupos oprimidos intentan hacerse con el poder de definir la diferencia en sí misma, y refutar la definición implícita de diferencia como desviación en relación con una norma que encasilla a algunos grupos en una naturaleza cerrada en sí misma. Así la diferencia pasa ahora a significar no alteridad, oposición excluyente, sino especificidad, variación, heterogeneidad. La diferencia hace referencia a relaciones de similitud y no similitud que no se pueden reducir ni a la identidad coextensiva ni a la alteridad no superpuesta.

La alternativa a un significado de diferencia como oposición, que esencializa y estigmatiza, es una comprensión de la diferencia como especificidad, variación. En esta lógica, como sugiere Martha Minow (1985; 1987; 1990), las diferencias de grupo deberían concebirse como relacionales antes que definidas por categorías y atributos sustantivos. Una

comprensión relacional de la diferencia relativiza la anterior posición universal de los grupos privilegiados, que permite que solo los grupos oprimidos sean señalados como diferentes. Cuando la diferencia de grupo se presenta como una función de la comparación entre grupos, la gente blanca es solo tan específica como la gente negra o latina, los hombres son solo tan específicos como las mujeres, la gente con capacidad corporal solo tan específica como la gente discapacitada. Así, la diferencia se presenta no como una descripción de los atributos de un grupo, sino como una función de las relaciones entre grupos y de la interacción de los grupos con las instituciones (cfr. Littleton, 1987).

En esta comprensión relacional, el significado de la diferencia se vuelve también contextualizado (cfr. Scott, 1988). Las diferencias de grupo serán más o menos notorias dependiendo de los grupos que se comparen, de los propósitos de la comparación y del punto de vista de quienes comparen. Tal comprensión contextualizada de la diferencia socava las presuposiciones esencialistas. Así, por ejemplo, en el contexto deportivo, de asistencia sanitaria, de ayuda social, etc., la gente en silla de ruedas es diferente de otra gente, pero no es diferente en muchos otros aspectos. El tratamiento tradicional que se da a las personas discapacitadas implica exclusión y segregación porque las diferencias entre las personas discapacitadas y las capacitadas corporalmente se conceptualizaron como extensibles a todas o casi todas las capacidades.

En general, por lo tanto, una comprensión relacional de la diferencia de grupo rechaza la exclusión. La diferencia ya no implica que los grupos se excluyan mutuamente. Decir que hay diferencias entre los grupos no implica que haya experiencias no susceptibles de ser superpuestas, o que dos grupos no tengan nada en común. El presupuesto de que las diferencias reales en las afinidades, la cultura o el privilegio implican una categorización oposicional, debe ser cuestionado. Los distintos grupos son siempre similares en algunos aspectos, y siempre comparten potencialmente algunos atributos, experiencias y objetivos.

Tal comprensión relacional de la diferencia implica revisar también el significado de la identidad de grupo. Al afirmar la diferencia positiva de sus experiencias, cultura y perspectiva social, los movimientos sociales de grupos que han experimentado el imperialismo cultural niegan tener una identidad común, un conjunto de atributos fijos que señale con claridad quién pertenece y quién no pertenece. En cambio, lo que hace que un grupo sea un grupo es un proceso social de interacción y diferenciación en el que algunas personas llegan a tener una *afinidad* particular (Haraway, 1985) con otras personas. Mi «grupo de afinidad» en una situación social dada comprende a aquellas personas con las que me siento más cómoda, que me resultan más familiares. La afinidad se refiere a la manera de compartir presupuestos, conectarse afectivamente y entablar redes que de manera notable diferencian a unos grupos de otros, pero no conforme a alguna naturaleza común. Las características relevantes de las afinidades de grupo de una persona en particular pueden variar de acuerdo con la situación social o con los cambios que se produzcan en su vida. La pertenencia a un grupo social es una función no de la satisfacción de algunos criterios objetivos, sino de una afirmación subjetiva de afinidad con ese grupo, de la afirmación de esa afinidad por parte de otros miembros del grupo y de la atribución de pertenencia a ese grupo por personas que se identifican con otros grupos. La identidad de grupo se construye a través de un proceso que fluye, en el que los individuos se identifican a sí mismos y a otros en términos de grupos, y así la propia identidad de grupo fluye y varía con los cambios en el proceso social.

Los grupos que experimentan el imperialismo cultural se han visto a sí mismos objetivados y señalados con una esencia desvalorizada desde fuera, por una cultura dominante en cuya formación no se les permite participar. La afirmación de un sentido positivo de la diferencia de grupo por parte de estos grupos es emancipatoria porque reclama la definición del grupo por el grupo, como una creación y construcción, antes que como una esencia dada. Seguramente resulta difí-

cil articular los elementos positivos de la afinidad de grupo sin esencializarlos, y estos movimientos no siempre lo han logrado (cfr. Sartre, 1948, pág. 85; Epstein, 1987). Pero dichos movimientos están desarrollando un lenguaje para describir su similar situación social y sus similares relaciones sociales entre sus miembros, así como sus parecidas percepciones y perspectivas respecto de la vida social. Estos movimientos están envueltos en el proyecto de revolución cultural que recomendé en el capítulo anterior, en la medida en que entienden la cultura en parte como una cuestión de elección colectiva. A pesar de que sus ideas sobre la cultura de las mujeres, la cultura afroamericana y la cultura indígena se basan en las expresiones culturales del pasado, en una gran medida estos movimientos han construido de manera autoconsciente la cultura que afirman que define los aspectos distintivos de sus grupos.

Contextualizar tanto el significado de diferencia como el de identidad permite así tomar conocimiento de la diferencia dentro de los grupos de afinidad. En nuestra compleja y plural sociedad, cada grupo social tiene diferencias de grupo que lo atraviesan, que son fuentes potenciales de prudencia, exaltación, conflicto y opresión. Los hombres gay, por ejemplo, pueden ser negros, ricos, no tener hogar, o ser ancianos, y estas diferencias producen diferentes identificaciones y potenciales conflictos entre los hombres gay, así como afinidades con algunos hombres heterosexuales.

Respetar la diferencia en política

He asumido que la igualdad social es un objetivo de la justicia social. La igualdad no se refiere fundamentalmente a la distribución de bienes sociales, si bien de hecho la igualdad social comprende las distribuciones. La igualdad se refiere fundamentalmente a la plena participación e inclusión de todas las personas en las principales instituciones de una sociedad, y a la oportunidad sustantiva socialmente avalada de todas las personas para desarrollar y ejercer sus ca-

pacidades y realizar sus elecciones. La sociedad norteamericana ha establecido la igualdad legal formal para los miembros de todos los grupos, con la importante y vergonzosa excepción de los hombres gay y las lesbianas. Pero para muchos grupos la igualdad social apenas está en el horizonte. Quienes buscan la igualdad social no se ponen de acuerdo sobre si son las políticas neutrales respecto de los grupos o las políticas conscientes de la existencia de grupos las que mejor se adecuan a ese objetivo, y su desacuerdo a menudo se plasma en sostener un ideal asimilacionista o uno culturalmente pluralista. En esta sección defiendo la justicia de las políticas sociales conscientes de la existencia de grupos, y me ocupo de tres contextos en los que tales políticas se presentan actualmente en los Estados Unidos: la igualdad de la mujer en el trabajo, los derechos lingüísticos de los hablantes de lengua no inglesa y los derechos de la gente indígena norteamericana. En el capítulo 7 me ocuparé de otra categoría de políticas conscientes en cuanto al grupo, principalmente de la acción afirmativa.

La cuestión de las políticas de igualdad formal frente a políticas que recogen la conciencia de grupo se presenta principalmente en el contexto de las relaciones en el trabajo y del acceso al poder político. He expuesto ya una de las razones principales para preferir las políticas conscientes en cuanto al grupo y no las políticas neutrales: las políticas que están formuladas universalmente y son así ciegas a las diferencias de raza, cultura, género, edad o discapacidad a menudo lo que hacen es perpetuar más que socavar la opresión. Los criterios o normas formuladas universalmente, por ejemplo, de acuerdo con las cuales son evaluadas todas las personas que compiten por posiciones sociales, a menudo presumen como si fueran la norma, capacidades, valores y estilos cognitivos y de conducta típicos de los grupos dominantes, poniendo así en desventaja a otras personas. Más aún, las aversiones y estereotipos racistas, sexistas, homofóbicos o discriminatorios en razón de la edad o la discapacidad continúan desvalorizando o tratando a alguna gente como si fuera invisible, colocándolas a menudo en situación

de desventaja en las interacciones económicas y políticas. Las políticas que recogen la específica situación de los grupos oprimidos pueden compensar estas desventajas.

Se podría objetar que cuando criterios o políticas aparentemente neutrales ponen en desventaja a un grupo, dichos criterios o políticas deberían ser simplemente reestructurados de manera que fueran verdaderamente neutrales, y no reemplazados por políticas conscientes en cuanto al grupo. Para algunas situaciones esto podría ser adecuado, pero en muchas otras situaciones las diferencias relacionadas con los grupos no admiten formulaciones neutrales. La política lingüística podría citarse aquí como paradigmática, pero, como analizaré en seguida, también podrían citarse algunas cuestiones de género.

Más importante aún resulta el hecho de que algunas de las desventajas que padecen los grupos oprimidos pueden remediarse políticamente solo a través de un reconocimiento afirmativo de la especificidad de grupo. Las opresiones del imperialismo cultural, que crean estereotipos respecto de los grupos y simultáneamente hacen que su propia experiencia se vuelva invisible, pueden remediarse solo a través de la atención explícita y la expresión de la especificidad de grupo. Así, por ejemplo, eliminar los estereotipos opresores de las personas negras, latinas, indígenas, árabes y asiáticas, y retratarlas en los mismos roles de las personas blancas no acabará con el racismo imperante en la programación televisiva. También son necesarios retratos de gente de color en situaciones y modos de vida que se deriven de sus propias autopercepciones, así como una presencia mucho más positiva de todos estos grupos de la que existe normalmente.

Estas consideraciones dan lugar a una segunda razón en favor de la justicia de las políticas conscientes en cuanto al grupo, que se suma a su función de contrarrestar la opresión y las desventajas. Las políticas de conciencia de grupo son a veces necesarias para afirmar la solidaridad de grupos, para permitirles afirmar sus afinidades de grupo sin sufrir desventajas en la gran sociedad.

Algunas de las políticas conscientes en cuanto al grupo

son compatibles con un ideal asimilacionista en el que la diferencia de grupo no tiene significado social, en la medida en que dichas políticas se entienden como medios para tal fin, y por tanto como divergencias temporales respecto de las normas neutrales en cuanto al grupo. Mucha gente ve de este modo las políticas de acción afirmativa y, como analizaré en seguida, la gente generalmente entiende la educación bilingüe de este modo. Un ideal democrático culturalmente pluralista, sin embargo, apoya las políticas conscientes en cuanto al grupo no solo como un medio para lograr el objetivo de la igualdad, sino también como intrínsecas al ideal de igualdad social en sí mismo. Los grupos no pueden ser socialmente iguales al menos que su experiencia, su cultura y sus contribuciones sociales específicas sean afirmadas y reconocidas públicamente.

El dilema de la diferencia expone los riesgos que implica tanto el estar atentas a las diferencias como el ignorarlas. El peligro de afirmar la diferencia es que la implementación de las políticas conscientes en cuanto al grupo restituyan el estigma y la exclusión. En el pasado, este tipo de políticas se usaron para separar a aquellas personas definidas como diferentes y para excluirlas del acceso a los derechos y los privilegios de que disfrutaban los grupos dominantes. Un principio crucial del pluralismo democrático y cultural, por tanto, es que los derechos y las políticas específicamente de grupo deben ir unidos a los derechos cívicos y políticos generales de participación e inclusión. Las políticas con conciencia de grupo no pueden ser usadas para justificar la exclusión o la discriminación de los miembros de un grupo en el ejercicio de los derechos políticos y civiles generales. El pluralismo democrático y cultural requiere por tanto de un sistema dual de derechos: un sistema general de derechos que son los mismos para todas las personas, y un sistema más específico de políticas y derechos con conciencia de grupo (cfr. Wolgast, 1980, cap. 2). En palabras de Kenneth Karst:

> Cuando se satisface la promesa de ciudadanía igualitaria, los caminos hacia la pertenencia están abiertos en dos

direcciones para los miembros de las minorías culturales. Como miembros plenos de la gran sociedad, las personas tienen la opción de participar en el grado que ellas escojan. También podrían orientarse hacia el interior, buscando la solidaridad dentro de su grupo cultural, sin ser penalizadas por tal elección (Karst, 1986, pág. 337).

Si «minoría cultural» se interpreta en el sentido de cualquier grupo sujeto al imperialismo cultural, entonces esta definición se aplica a las mujeres, la gente mayor, la gente discapacitada, los hombres gay y las lesbianas, y la gente obrera tanto como a los grupos étnicos o nacionales. A continuación me ocuparé brevemente de tres casos en los que son necesarias políticas específicamente de grupo para propiciar la igualdad social: el caso de las mujeres, el caso de la gente latina y el caso de la gente indígena en los Estados Unidos.

1) ¿Se promueven mejor los intereses de las mujeres a través de reglas y políticas neutrales respecto del género o a través de reglas y políticas que reflejen la conciencia de grupo? En los últimos años esta pregunta ha sido intensamente debatida por las feministas. La literatura que ha resultado de dicho debate plantea preguntas cruciales sobre los modelos derecho y política que de manera predominante consideran que igualdad significa ser iguales, y ofrece un sutil análisis acerca de un significado de igualdad que no implique identidad (véase Vogel, 1990). La mayor parte de esta discusión se ha centrado en la cuestión de los derechos de embarazo y parto en el ámbito laboral.

Quienes defienden una perspectiva sobre el embarazo basada en la igualdad de trato alegan que los intereses de las mujeres están mejor representados cuando se presiona enérgicamente para lograr la inclusión de los permisos y beneficios por embarazo dentro de las políticas de permisos y beneficios que son neutrales respecto del género, es decir, dentro de las políticas relevantes para cualquier condición física que conlleve para hombres o mujeres una incapacidad para trabajar. La historia de la legislación protectora muestra que las mujeres no pueden confiar en que los empleado-

res o los tribunales no vayan a utilizar la existencia de una clasificación especial como excusa para excluir y poner en situación de desventaja a las mujeres, de modo que estamos mejor protegidas contra tal exclusión con las políticas neutrales (Williams, 1983). Incluso quienes defienden este tipo de tratamiento igualitario, sin embargo, están de acuerdo en que las políticas neutrales respecto al género que tomen las vidas masculinas como la norma pondrán a las mujeres en situación de desventaja. La solución, de acuerdo con Nadine Taub y Wendy Williams, es un modelo de igualdad en el trabajo que reconozca y tome en cuenta las necesidades específicas de todas las personas trabajadoras; un modelo tal requiere una reestructuración significativa de la mayor parte de las políticas laborales (Taub y Williams, 1986).

En mi opinión, una perspectiva sobre el embarazo y el parto basada en la igualdad de trato es inadecuada porque o bien implica que las mujeres no tienen ningún derecho a la seguridad en el trabajo y a la baja laboral cuando tienen un bebé, o asimila tales garantías bajo la categoría, supuestamente neutral respecto de género, de «discapacidad». Tal asimilación es inaceptable porque el embarazo y el parto son por lo general condiciones normales de mujeres normales, porque el embarazo y el parto en sí mismos cuentan como un trabajo socialmente necesario, y porque tienen características y necesidades únicas y variables (Scales, 1981; Littleton, 1987). Asimilar el embarazo y el parto a la discapacidad tiende a estigmatizar estos procesos como «insalubres». Esta perspectiva sugiere, incluso, que la razón principal, o la única razón, de que una mujer tenga derecho a la baja laboral y a la seguridad en el trabajo es el hecho de que está físicamente incapacitada para trabajar, o que el hacerlo le resultaría más difícil que cuando no está embarazada o recuperándose del parto. Aunque estas consideraciones son importantes, otra razón es que la mujer debe tener el tiempo para amamantar y desarrollar una relación y una rutina con su bebé, si así lo desea. Aquí está en juego algo más que el eliminar la desventaja que padecen las mujeres debido a los modelos masculinos de trabajo ininterrumpido. Es tam-

bién una cuestión de establecer un reconocimiento público positivo de la contribución social de tener hijas o hijos, y adecuarnos a ella. Tal reconocimiento puede y debe darse sin reducir a las mujeres a meras portadoras de vida ni sugerir que todas las mujeres deben traer bebés al mundo y que si no lo hacen les falta algo.

Las feministas que se apartan de un modelo neutral respecto del género en materia de derechos de las mujeres, generalmente limitan este desacuerdo a la situación biológica del parto. La mayoría sostiene que el permiso de trabajo por paternidad o maternidad, por ejemplo, debería ser neutral respecto del género, para no perpetuar la conexión de las mujeres con el cuidado de las hijas e hijos, y para no penalizar a aquellos hombres que eligen asumir más responsabilidades de las que asume la media de los hombres en dicho cuidado. Yo misma estoy de acuerdo con las políticas neutrales respecto del género en esta materia.

Sin embargo, restringir la cuestión de las políticas con conciencia de grupo para las mujeres al parto elimina algunas de las cuestiones más difíciles implicadas en la promoción de la igualdad de las mujeres en el trabajo. Las mujeres padecen desventajas en el lugar de trabajo no solo ni fundamentalmente por su capacidad para parir, sino porque su socialización e identidad de género orientan los deseos, temperamento y capacidades de muchas mujeres hacia ciertas actividades, mientras que las apartan de otras, porque muchos hombres ven a las mujeres en inadecuados términos sexuales, y porque la forma de vestir, los comportamientos, la voz y otros aspectos de las mujeres a veces trastornan el ideal desencarnado de la burocracia masculina. Las diferencias entre mujeres y hombres no son solo biológicas, sino que están también determinadas socialmente por el género. Estas diferencias de género son múltiples, variables y no reducen a mujeres y hombres a esencias separadas. Tal vez tales diferencias no deberían existir, pero sin duda existen. Ignorar estas diferencias a veces pone en desventaja a las mujeres en escenarios públicos en los que predominan las normas y estilos masculinos.

En un modelo que la autora llama «igualdad como aceptación», Christine Littleton defiende un enfoque consciente del género para las políticas dirigidas a hacer que los atributos culturales con características femeninas de género no sean onerosos para las mujeres. Este modelo comienza por presuponer las diferencias sociales de género estructuradas, como, por ejemplo, las categorías ocupacionales dominadas por las variables de género, la crianza de menores y el cuidado de otros miembros de la familia como actividades elusivamente realizadas por las mujeres, o las diferencias de género en los deportes que la gente desea realizar. Ninguna de estas diferencias responde a una esencia; no es que todos los hombres o todas las mujeres sigan los modelos de género, sino que los modelos se identifican y se aplican en gran medida a la vida de mucha gente. El modelo de igualdad como aceptación de Littleton defiende políticas que no solo no pongan en desventaja a las mujeres que lleven a cabo actividades o conductas tradicionalmente femeninas, sino que valoren lo femenino tanto como lo masculino:

> El núcleo de la igualdad como aceptación, por tanto, no es cuestión de saber si las *mujeres* son diferentes, sino más bien de ver cómo podemos ocuparnos del hecho social de la asimetría de género para de crear alguna simetría en la experiencia vital de todos los miembros de la comunidad. No creo que importe tanto si las diferencias son «naturales» o no; éstas se incorporan a nuestras estructuras y a nuestra persona en cualquier caso. Como hechos sociales, las diferencias son creadas por la interacción entre persona y persona o entre persona e institución; las diferencias son inherentes a las relaciones, no a las personas. Desde esta perspectiva, la función de la igualdad es hacer que las diferencias de género, percibidas o reales, no sean onerosas en relación con cada persona, de manera que cualquiera pueda seguir un estilo de vida masculino, femenino o andrógino de acuerdo con su inclinación natural o su elección sin ser sancionada por seguir un estilo de vida femenino o recompensado por seguir uno masculino (Littleton, 1987, pág. 127).

El modelo de igualdad como aceptación, por tanto, reconoce públicamente las diferencias de género basadas en la cultura, y toma medidas para asegurar que estas diferencias no se conviertan en desventajas. A pesar de que Littleton no lo enfatiza, este modelo implica, en primer lugar, que las diferencias de genero no deben ser usadas implícita o explícitamente como una razón para excluir a las personas de instituciones, puestos u oportunidades. Esto es, se deben conseguir derechos generales de igualdad de oportunidades, así como otros derechos civiles y políticos. Más allá de esto, la igualdad como aceptación explícitamente revaloriza la actividad y la conducta con códigos femeninos como igual a la actividad con códigos masculinos.

Las políticas de igual valor constituyen una estrategia ampliamente discutida para la revalorización de aquello que es culturalmente femenino. Los esquemas de igual salario por trabajo de igual valor requiere que los trabajos predominantemente masculinos y los predominantemente femeninos tengan estructuras salariales similares si implican grados similares de capacidad, dificultad, estrés, etc. El problema en la implementación de estas políticas, por supuesto, reside en diseñar métodos para comparar trabajos diferentes. La mayor parte de los esquemas de comparación intentan aún minimizar las diferencias de sexo usando criterios supuestamente neutrales, tales como el nivel de educación, rapidez de trabajo, evaluar si el trabajo incluye la utilización de símbolos, si son agradables las condiciones laborales, la capacidad para la toma de decisiones, etc. Algunos análisis han sugerido, sin embargo, que las clasificaciones al uso de las características del trabajo pueden ser sistemáticamente tendenciosas, para mantener ocultos algunos tipos específicos de tareas ligadas a ocupaciones dominadas por patrones femeninos (Beatty y Beatty, 1981; Treiman y Hartman, 1981, pág. 81). Muchas de estas últimas ocupaciones entrañan tipos de trabajo específicamente de género —tales como las tareas de crianza, el facilitar las relaciones sociales o la exhibición de sexualidad— que la mayor parte de las observaciones sobre las tareas laborales ignoran (Alexan-

der, 1987). Una aproximación equitativa a la complejidad y la destreza presentes en muchos trabajos dominados por patrones femeninos deberían entrañar, por tanto, el prestar atención explícitamente a las diferencias de género antes que aplicar categorías de comparación ciegas al género (cfr. Littleton, 1987, pág. 1.312).

Littleton pone el ejemplo de los deportes como otra área para la revalorización. Un enfoque basado en la «igualdad como aceptación», sugiere la autora, defendería una división igualitaria de los recursos entre programas masculinos y femeninos en vez del reparto per capita del presupuesto disponible para deportes (Littleton, 1987, pág. 1.313). Si las disparidades en cifras de la gente que participa fuera demasiado grande, no creo que esta propuesta fuera justa, pero estoy de acuerdo con el principio general al que apunta Littleton. Las mujeres que desean participar en actividades atléticas no deberían estar en desventaja por el hecho de que no haya más mujeres que usualmente deseen hacerlo; estas mujeres deberían tener, por ejemplo, tantas entrenadoras bien pagadas como tienen los hombres, sus facilidades en infraestructura de vestuarios deberían ser igualmente buenas y deberían tener acceso a todo el equipamiento que necesiten para sobresalir. Aún más importante, los deportes con estereotipos femeninos, tales como la natación sincronizada o el hockey sobre césped, deberían contar con un nivel de ayuda comparable a deportes más masculinos como el fútbol o el béisbol.

2) En noviembre de 1986 la mayoría de votos en California apoyó un referéndum que declaraba el inglés como lengua oficial de ese Estado. Las ramificaciones de esta política no están claras, pero significa al menos que las instituciones del Estado no tienen obligación ni de imprimir las papeletas para votar y otra documentación gubernamental, ni de ofrecer servicios en ninguna lengua que no sea el inglés. El triunfo de California ha hecho que se extendiera un movimiento nacional para declarar el inglés como la lengua oficial de los Estados Unidos, así como muchos otros mo-

vimientos locales, especialmente en regiones que tienen una población con rápido crecimiento de personas cuya primera lengua no es el inglés. En el invierno de 1989, por ejemplo, se presentó en la legislatura de Suffolk County, Long Island, una propuesta de «solo inglés» que hasta algunas de las personas que defendían la primacía del inglés pensaron que era demasiado restrictiva. Dicha propuesta no solo habría hecho del inglés la lengua oficial de Suffolk County, sino que habría prohibido a quienes brindan un servicio público el dirigirse a sus clientes en cualquier otra lengua que no fuera el inglés (Schmitt, 1989).

Muchas de las personas que defienden el inglés como única lengua justifican su posición, afirmando que se trata de una de las muchas medidas que deberían tomarse para reducir los costes del gobierno. Pero a lo que apela principalmente el movimiento es a un ideal normativo sobre la unidad del Estado. Como nación, los Estados Unidos fueron fundados por personas de habla inglesa; quienes no son hablantes ingleses no son «verdaderas o verdaderos» norteamericanas o norteamericanos, sin importar cuántas generaciones puedan rastrear en suelo norteamericano. Un Estado no se puede sostener a sí mismo sin que exista algo significativamente común, así como una identificación mutua entre las ciudadanas y ciudadanos, prosigue este argumento, y una lengua común es una de las más importantes fuerzas unificadoras. El pluralismo lingüístico y cultural lleva al conflicto, la división, las facciones, y en último término a la desintegración. Al dar preferencia pública al inglés se apoya esta unidad y se alienta a quienes no son hablantes ingleses a que se asimilen más rápidamente.

Hay al menos tres argumentos contra esta apelación a la unidad de un Estado único y armonioso. En primer lugar, es sencillamente no realista. Desde sus comienzos los Estados Unidos han abrigado siempre a una gran cantidad de minorías lingüísticas y culturales. Su historia de imperialismo y anexión y su política de inmigración ha acrecentado esta tendencia. En los últimos veinticinco años, la política militar y exterior de los Estados Unidos ha llevado a un inmenso flu-

jo inmigratorio de gente latinoamericana y asiática. Más aún, hay quienes estiman que hacia el año 2000 la población hispana y asiática en los Estados Unidos se habrá incrementado en un 84 y en un 103 por ciento, respectivamente (Sears y Huddy, 1987). Muchos individuos pertenecientes a minorías culturales escogen asimilarse, como lo hacen también algunos grupos enteros. Pero muchos no. Aun sin ayuda oficial para hacerlo y con considerables presiones en contra, muchos grupos han conservado identidades lingüísticas y culturales distintivas, incluso algunos cuyos miembros han vivido en los Estados Unidos por muchas generaciones. El colectivo de hispanohablantes podría ser el más saliente porque su dimensión relativa es grande, y porque sus conexiones con Puerto Rico, México u otras partes de Latinoamérica, siguen siendo fuertes. Dada la determinación de muchas minorías lingüísticas y culturales de mantener una identidad específica, aunque reclamen el derecho a todos los beneficios de la ciudadanía norteamericana —una determinación que parece ir aumentando—, el deseo del movimiento por el inglés como única lengua, de crear la unidad a través de una política de imposición lingüística es sencillamente absurdo.

En segundo lugar, como he sostenido ya en diversos puntos, esta norma del espacio público homogéneo es opresora. Dicha norma no solo coloca a las personas y a los grupos no asimilados en grave desventaja en la competencia por recursos y posiciones escasas, sino que requiere que las personas transformen su sentido de identidad con el fin de asimilarse. La autoaniquilación es un requerimiento no razonable e injusto de la ciudadanía. La literatura, la poesía y las canciones de las minorías culturales norteamericanas están llenas de muestras del dolor y la sensación de pérdida infligidas por tales demandas, y documentan cuán profundamente los valores de la asimilación violan el respeto básico hacia las personas.

De tal modo, y en tercer lugar, el ideal normativo del espacio público homogéneo no tuvo éxito en su propósito declarado de crear una nación armoniosa. En las sociedades con diferencias de grupo a menudo se producen conflictos

facciones, divisiones o guerras civiles entre los grupos. Sin embargo, la causa fundamental de tales conflictos no es la diferencia de grupo *per se,* sino más bien las relaciones de dominación y opresión entre grupos que producen resentimiento, hostilidad y resistencia entre la gente oprimida. Conferir valor normativo a la homogeneidad solo exacerba la división y el conflicto, porque da a los miembros de los grupos dominantes una razón para adoptar una actitud de autojustificada intransigencia.

Sostuve en el capítulo 4 que una política justa debe adoptar el ideal de espacio público heterogéneo. Las diferencias de grupo relativas al género, la edad y la sexualidad no deberían ser ignoradas, sino públicamente reconocidas y aceptadas, y con más razón deberían ser aceptadas las diferencias de grupo relativas a la nación o la etnia. En el siglo XX el Estado ideal está compuesto de una pluralidad de naciones o grupos culturales, con un grado de autodeterminación y autonomía compatible con la igualdad de derechos y obligaciones de ciudadanía en el ámbito federal. Muchos estados del mundo abrazan este ideal, aunque a menudo solo logran realizarlo de manera muy imperfecta (véase Ortiz, 1984, parte 2). Quienes defienden el inglés como única lengua a menudo miran con temor el rápido y gran crecimiento de las minorías culturales en los Estados Unidos, especialmente de la minoría hispano parlante, y sostienen que sólo el reforzar la primacía del inglés nos puede prevenir de transformarnos en una sociedad culturalmente plural como Canadá; tales argumentos se resisten con obstinación a ver que ya lo somos.

La diferencia entre un ideal de asimilación y un ideal de pluralismo cultural se hace particularmente notoria en la política educacional. La educación bilingüe es hoy en día muy controvertida en los Estados Unidos, en parte debido a los diferentes significados culturales que se le dan. En 1974 la Corte Suprema estableció que el Estado tiene la obligación de remediar las deficiencias de sus estudiantes en el conocimiento de la lengua inglesa, de manera que tengan iguales oportunidades para aprender todas las asignaturas; pero

la Corte no especificó cómo debería realizarse este objetivo. El Acta de Educación Bilingüe, aprobada en 1978 y reformadas numerosas veces, reserva fondos federales para ser usados por el sistema educativo con el fin de desarrollar los programas de educación bilingüe (véase Minow, 1985; Kleven, 1989). Aun así, en 1980, el 77 por ciento de los niños y niñas hispanas en los Estados Unidos no recibió ningún tipo de educación especial que se correspondiera con sus necesidades lingüísticas (Bastian, 1986, pág. 46). En 1986, en Texas, el 80 por ciento de los distritos escolares no cumplía con el programa de educación bilingüe ordenado por el Estado (Canter, 1987).

Hay varios modelos diferentes de programas de promoción lingüística. Algunos, como el de inglés como segunda lengua, no proporciona instrucción en la lengua materna de las estudiantes, y a menudo las clases no son impartidas por personas que hablen la lengua del estudiante. Otros, llamados programas de inmersión, implican la enseñanza fundamentalmente de la lengua inglesa, pero son impartidos por educadores bilingües a quienes los estudiantes pueden interrogar en su lengua materna. Los programas transitorios de educación bilingüe implican una instrucción bilingüe genuina, y la proporción de inglés y de lengua materna va cambiando según los progresos de la estudiante. Los programas transitorios instruyen a los estudiantes en asignaturas como matemáticas, ciencias e historia en su lengua materna, al tiempo que desarrollan el conocimiento de la lengua inglesa; estos programas se proponen ir incrementando la cantidad de tiempo dedicada a la instrucción en inglés.

Todos estos programas tienen intenciones de asimilación. Ellos buscan incrementar el dominio del inglés hasta el punto de que sea innecesaria la instrucción en lengua materna; ninguno de estos programas se propone mantener y desarrollar el conocimiento de la lengua materna. En los Estados Unidos, la gran mayoría de los programas para estudiantes con conocimientos limitados de inglés toma la forma de algunos de los modelos aquí descritos. El uso de programas bilingües transitorios en lugar de programas de inglés como

segunda lengua —ESL— o de programas de inmersión es tema de un intenso debate. La mayoría de la población norteamericana apoya los programas especiales de lengua para estudiantes con inglés limitado, con el objetivo de ayudarlas a aprender inglés; pero en la medida en que los programas se imparten en una lengua materna, especialmente cuando se imparten en asignaturas como matemáticas o ciencias, la gente de habla inglesa los considera una cortesía injusta y un despilfarro del dinero de los impuestos (Sears y Huddy, 1987). Los programas de educación bilingüe transitoria, por otra parte, son los que por lo general prefieren las minorías lingüísticas.

Hay otro modelo de educación bilingüe rara vez implementado en los Estados Unidos, y que difícilmente esté en la agenda pública: los programas de conservación del bilingüismo y la bicultura. Estos programas se proponen reforzar el conocimiento de la lengua y la cultura materna de las y los estudiantes, al tiempo que las preparan para estar capacitadas en el conocimiento de la lengua dominante, es decir, el inglés. Pocas de las personas que defienden el pluralismo cultural y la autonomía de grupo en los Estados Unidos negarían que el conocimiento del inglés es una condición necesaria para la plena participación en la sociedad norteamericana. La cuestión es solo ver si las minorías lingüísticas son reconocidas como participantes plenas con su especificidad, con apoyo social para el mantenimiento de su lengua y su cultura. Solo los programas de conservación del bilingüismo y la bicultura pueden asegurar la posibilidad de la plena inclusión y participación de los miembros de las minorías lingüísticas en todas las instituciones de la sociedad, y al mismo tiempo preservar y afirmar su identidad específica de grupo (cfr. Nickel, 1987, pág. 119).

3) La población indígena norteamericana es el grupo oprimido más invisible en los Estados Unidos. Esta población, que suma algo más de un millón de personas, representa una proporción demasiado pequeña de los habitantes de la mayor parte de las regiones como para poder organi-

zar grupos influyentes de presión o amenazar con alterar la vida de la sociedad blanca. La política estatal y federal a menudo puede ignorar sin problemas los intereses y deseos de la población indígena. Mucha gente indígena vive en reservas, donde las personas no indígenas tienen poco contacto con ellas. Aun en las ciudades la gente indígena a menudo forma su propio sistema de apoyo y redes, mezclándose poco con la gente no indígena (Cornell, 1988, págs. 132-137). Sea que vivan en reservas o no, la población indígena es la que sufre la más grave marginación y privaciones, más aún que otros grupos; en todos los aspectos —ingresos, tasa de desempleo, mortalidad infantil, etc.— las indígenas son las personas norteamericanas más pobres.

Al mismo tiempo, la población indígena es la que está legalmente más diferenciada en los Estados Unidos, el único grupo al que formalmente el gobierno federal garantiza una categoría y unos derechos especiales. La población indígena representa la *archi*-diferencia, que desde el inicio subvierte el llamamiento al origen, al Nuevo Mundo, que funda el mito de América como el hogar de gente campesina, comerciantes e inventores, de habla inglesa. Agentes del gobierno de los Estados Unidos han envenenado, quemado, saqueado, engañado, trasladado y confinado a indígenas muchas veces a lo largo de la historia, a través de políticas persistentemente genocidas, intentando purgar esta diferencia interior. La historia legal y la serie de tratados federales existentes, sin embargo, también testifican un mezquino reconocimiento de los pueblos indígenas como entidades políticas independientes con las que el gobierno debe negociar. Hasta el siglo XX el especial estatus legal de la gente indígena fue conceptualizado casi enteramente como una relación de tutela y dependencia entre un pueblo inferior y salvaje y un soberano superior y civilizado, y la sombra de esta conceptualización oscurece incluso las decisiones legales recientes (Williams, 1987). Al igual que con las mujeres, la gente negra y las personas débiles mentales, la diferencia indígena fue codificada en las leyes de normalización como una naturaleza inferior e infantil que

justificaba una categoría de ciudadanía por debajo de la ciudadanía plena.

Con el cambio de siglo las nuevas políticas asumieron que poner fin a esta posición de protección y tutela implicaba asimilación a la cultura dominante. Así, las políticas de realojamiento territorial de finales del siglo XIX tenían la finalidad de alentar a la gente indígena a valorar la propiedad privada y las virtudes de la agricultura practicada por pequeños propietarios rurales. En los años 20, cuando el congreso votó la concesión a la gente indígena de la ciudadanía norteamericana plena, la política federal forzó la asimilación prohibiendo que las niñas y niños indígenas hablaran su lengua materna en los internados a los que fueron trasladados, los cuales a veces estaban ubicados a miles de millas de su hogar. Durante este mismo periodo se prohibió a la gente indígena que practicara muchos de sus ritos religiosos tradicionales.

En los años 30, el acta de reorganización indígena —*Indian Reorganization Act*— eliminó y revirtió muchas de estas políticas, creando el sistema contemporáneo de gobiernos tribales reconocidos federalmente. Pero en los años 50 hubo un retroceso marcado por el esfuerzo del Congreso por poner fin a la relación federal con las tribus, retirando todo reconocimiento de la gente indígena como pueblos distintos, e intentando forzar una vez más a la población indígena hacia la asimilación en la sociedad blanca. Esta cruel historia de oscilaciones en las relaciones de los Estados Unidos con la población indígena hizo que ésta cambiara y adaptara sus valores, prácticas, instituciones, e incluso su identidad. Muchas identidades indígenas particulares han desaparecido, en la medida en que los grupos indígenas se fusionaron o reorganizaron sus relaciones mutuas bajo la opresión de las políticas blancas. Sin embargo, a lo largo de esta historia la asimilación no fue una opción real para la población indígena. A pesar de que muchos individuos puedan haber dejado sus grupos y haberse integrado con éxito en la cultura blanca dominante, la gente indígena como grupo preservó con empeño sus diferencias respecto de la sociedad blanca, contra la más tenaz oposición. Hoy en día muchas personas

indígenas ponen reparos a la actual organización de sus tribus, la definición de sus roles y su relación legal con el gobierno de los Estados Unidos, pero pocas propondrían la eliminación del sistema tribal que formalmente reconoce grupos indígenas específicos e independientemente definidos, y que les garantiza derechos específicos en la definición y conducción de los asuntos de las tribus.

El caso de los indígenas norteamericanos ejemplifica muy especialmente los argumentos de este capítulo, porque aquí se ve tal vez de la manera más clara que la justicia respecto de los grupos requiere derechos especiales y que un ideal de asimilación equivale al genocidio. Tales derechos especiales, sin embargo, no deberían justificar la exclusión de la plena participación en el sueño americano de libertad, igualdad de oportunidades, etc. La justicia de reconocer tanto las necesidades específicas de un grupo como los derechos de plena participación e inclusión en el Estado tiene claros precedentes en el derecho indígena de los Estados Unidos. El de los indígenas es el único grupo que tiene lo que casi equivale a una ciudadanía dual: como miembros de una tribu tienen derechos políticos, legales y colectivos específicos, y como ciudadanos y ciudadanas de los Estados Unidos tienen todos los derechos civiles políticos de otras ciudadanas y ciudadanos (Deloria y Lytle, 1984, págs. 3-4). Las tribus indígenas reconocidas tienen derechos específicos a la soberanía jurisdiccional y territorial, y muchos derechos religiosos específicos, derechos culturales específicos y derechos relativos a la regulación del juego, también específicos (véase Pevar, 1983).

Muchas personas indígenas creen que este sistema de derechos particulares está demasiado sujeto a la discreción del gobierno federal, y algunas han llevado sus reclamaciones de mayor autodeterminación a órganos judiciales internacionales (Ortiz, 1984, págs. 32-46). En mi opinión, la justicia como forma de reconocimiento inequívoco de los grupos indígenas norteamericanos como miembros plenos e iguales de la sociedad norteamericana requiere que el gobierno de los Estados Unidos renuncie al poder absoluto para alterar o eliminar los derechos indígenas.

Aun en ausencia de una justicia plena, el caso de la población indígena proporciona un importante ejemplo de la combinación de derechos generales y derechos particulares que, como he sostenido, es necesaria para la igualdad de muchos grupos oprimidos o desaventajados. El sistema de derechos tribales, y su relación con los derechos generales, es seguramente complejo, y a menudo existen desacuerdos sobre el significado y las implicaciones de estos derechos. Más aún, muchas personas indígenas creen que sus derechos, especialmente los derechos territoriales para tomar decisiones sobre la tierra, el agua y los recursos, no están suficientemente reconocidos e implementados, porque los intereses económicos se benefician ignorándolos. No deseo sostener aquí que este sistema de derechos particulares, o la forma burocrática que él adopta, se deberían extender a otros grupos sociales oprimidos o desaventajados. La especificidad de cada grupo requiere un conjunto específico de derechos para cada uno, y para algunos requiere un sistema más amplio que para otros. Sin embargo, el caso de los indígenas norteamericanos ilustra el hecho de que hay un precedente de un sistema de derechos particulares que un grupo demanda por razones de justicia, principalmente porque tales derechos refuerzan la autonomía del grupo y protegen sus intereses como minoría oprimida.

El espacio público heterogéneo y la representación de grupo

He sostenido que la democracia participativa es un elemento y una condición de la justicia social. Sin embargo, la teoría democrática contemporánea de la participación hereda del republicanismo un compromiso con un espacio público unificado que en la práctica tiende a excluir o silenciar a algunos grupos. Allí donde algunos grupos son materialmente privilegiados y ejercen el imperialismo cultural, los procesos formalmente democráticos a menudo promueven las experiencias y perspectivas particulares de los grupos

privilegiados, silenciando o despreciando aquellas de los grupos oprimidos.

Así, por ejemplo, en su estudio sobre el funcionamiento de una reunión de gobierno en una ciudad de Nueva Inglaterra, Jane Mansbridge demuestra que las mujeres, las personas negras, la gente obrera y la gente pobre tienden a participar menos y sus intereses se ven menos representados que los de la gente blanca, las personas profesionales de clase media y los hombres. Los hombres blancos de clase media asumen la autoridad más que otras personas, y tienen más práctica en hablar de manera persuasiva; a las madres y a la gente mayor les resulta más difícil que a otras personas el acceder a las reuniones (Mansbridge, 1980, cap. 9). En el capítulo 3 cité el ejemplo de Amy Gutman sobre cómo la mayor democracia en el sistema de algunas escuelas llevó a incrementar la segregación porque las personas blancas, más numerosas, más claras en su forma de expresarse, y materialmente privilegiadas, estaban capacitadas para promover sus intereses en contra de la justa demanda de la gente negra en favor de un tratamiento igualitario en un sistema integrado (Gutman, 1980, págs. 191-202).

En este caso y en otros similares, las diferencias de grupo en relación con los privilegios y la opresión que existen en la sociedad tienen efectos en el ámbito público, a pesar de que el ámbito público presuma de ser ciego a la diferencia. Tradicionalmente, la teoría y la práctica políticas han respondido ante la evidencia de dicha realidad sesgada intentando, una vez más, crear un ámbito público genuinamente universal. Como sostuve en el capítulo 4, tal perspectiva pura que trasciende la particularidad de la posición social y su consecuente visión parcial es imposible. Si el ámbito público unificado no trasciende las diferencias de grupo y permite a menudo que dominen la perspectiva e intereses de los grupos privilegiados, entonces un ámbito público democrático puede contrarrestar esta visión sesgada solo reconociendo las diferencias de grupo que existen en su interior, y dándoles a los grupos la posibilidad de expresarse.

Defiendo, por tanto, el siguiente principio: un ámbito pú-

blico democrático debería proveer de mecanismos para el efectivo reconocimiento y representación de las voces y perspectivas particulares de aquellos grupos constitutivos de lo público que están oprimidos o desaventajados. Tal representación de grupo implica la existencia de mecanismos institucionales y recursos públicos que apoyen: 1) la autoorganización de los miembros de los grupos de manera que éstos alcancen una autoridad colectiva y un entendimiento reflexivo de su experiencia e intereses colectivos en el contexto social; 2) el análisis de grupo y las iniciativas grupales para la propuesta de políticas en contextos institucionalizados, en los que quienes toman decisiones están obligadas a mostrar que sus deliberaciones han tomado en cuenta las perspectivas de grupo; y 3) el poder de veto para los grupos respecto de políticas específicas que afecten directamente a un grupo, tales como la política sobre derechos reproductivos para las mujeres, o la política sobre uso de la tierra para las reservas indígenas.

La representación específica para los grupos oprimidos en los procesos de toma de decisiones de un ámbito público democrático logra una mejor promoción de la justicia que un ámbito público homogéneo, en varios sentidos tanto procesales como sustantivos (cfr. Beitz, 1988, págs. 168-169). En primer lugar, la representación específica garantiza mejor la equidad procesal al establecer la agenda pública y atender a las opiniones sobre los puntos fijados en ella. Los privilegios sociales y económicos significan, entre otras cosas, que los grupos que tienen dichos privilegios actúan como si tuvieran derecho a hablar y ser escuchados, derecho a que las demás personas los traten como si tuvieran ese derecho, y que tienen los recursos materiales, personales y organizacionales que les permiten hablar y ser escuchados. Como resultado de todo esto, las cuestiones políticas a menudo se definen teniendo en cuenta los presupuestos y prioridades de los grupos privilegiados. La representación específica de los grupos oprimidos interrumpe este proceso porque da lugar a los presupuestos y prioridades de otros grupos.

En segundo lugar, dado que garantiza un lugar tanto para la gente oprimida así como para la privilegiada, la representación de grupo garantiza mejor el que todas las necesidades e intereses sean reconocidas en las deliberaciones democráticas que tienen lugar en el ámbito público. Las personas privilegiadas generalmente no tienden a proteger o favorecer los intereses de las personas oprimidas, en parte porque su posición social les impide comprender esos intereses, y en parte porque en alguna medida su privilegio depende de la opresión continuada de otra gente. Más aún, aunque distintos grupos podrían compartir muchas necesidades, su diferencia generalmente implica algunas necesidades especiales que son los propios grupos considerados individualmente los que las pueden expresar mejor. Si consideramos la sola toma de decisiones democrática como una política de interpretación de necesidades, como ya he sugerido, entonces las instituciones democráticas deberían facilitar la expresión pública de las necesidades de aquellas personas que tienden a ser socialmente marginadas o silenciadas por el imperialismo cultural. La representación de grupo en el ámbito público facilita dicha expresión.

En el apartado anterior defendí la afirmación de un sentido positivo de diferencia por parte de los grupos oprimidos, y de un principio de derechos especiales para dichos grupos. Analicé allí los legítimos miedos de muchas personas que participan en movimientos sociales de emancipación, en el sentido de que abandonar las políticas que son indiferentes a los grupos y adoptar políticas específicas de grupo provocaría una nueva estigmatización de los grupos y justificaría nuevas exclusiones. La representación de grupo puede ayudar a evitar dicha consecuencia. Si los grupos oprimidos y desaventajados se pueden autoorganizar en el ámbito público, y tener una voz específica para presentar su interpretación y razones respecto de las políticas de diferenciación de grupos, entonces tales políticas tienen más posibilidades de funcionar a su favor y no en su contra.

En tercer lugar, la representación de grupo alienta la expresión de las necesidades e intereses individuales y de gru-

po en términos que apelan a la justicia y que, en palabras de Hannah Pitkin, transforman un «yo quiero» en un «yo tengo derecho». En el capítulo 4 sostuve que la publicidad en sí misma alienta esta transformación porque es una condición de lo público el que las personas se rindan cuentas unas a otras. La representación de grupo aumenta dicha rendición de cuentas porque sirve como un antídoto contra el autointerés autoengañoso disfrazado de interés general o imparcial. A no ser que se la enfrente con perspectivas diferentes sobre las relaciones y los hechos sociales, con valores y lenguas diferentes, la mayoría de la gente tiende a afirmar su perspectiva como universal. Cuando el privilegio social permite que algunas perspectivas de grupo dominen el espacio público mientras otras perspectivas permanecen en silencio, tal universalización de lo particular será reafirmada por muchas otras. Así, el examen sobre si una reivindicación pública es justa o si es meramente una expresión de autointerés, se hace mejor cuando quienes lo hacen deben enfrentarse a la opinión de otra gente que tiene experiencias, prioridades y necesidades explícitamente diferentes, aunque no necesariamente en conflicto (cfr. Sunstein, 1988, pág. 1588). Como persona de privilegio social, hay más posibilidades de que yo me aparte de mi condición y tome en consideración la justicia social cuando debo escuchar la voz de aquellas personas que, de otro modo, mi privilegio tiende a silenciar.

Por último, la representación de grupo promueve resultados justos porque maximiza el conocimiento social expresado en la discusión, y así se fomenta el juicio práctico. Las diferencias de grupo se manifiestan no sólo en diferentes necesidades, intereses y objetivos, sino también en distintas posiciones y experiencias sociales. A menudo la gente en diferentes grupos tiene conocimiento de instituciones, hechos, prácticas y relaciones sociales que son algo diferentes, y a menudo tienen percepciones diferentes sobre las mismas instituciones, relaciones o hechos. Por esta razón, los miembros de algunos grupos están a veces en mejor posición que los miembros de otros grupos para entender y anticipar las

probables consecuencias de implementar políticas sociales particulares. Un ámbito público que hace uso de todo este conocimiento social en su pluralidad diferenciada tiene más posibilidades de tomar decisiones justas y acertadas.

Debo disipar varios posibles malentendidos acerca de lo que significa e implica este principio de la representación de grupo. En primer lugar, el principio reclama una representación específica de los grupos sociales, no de los grupos de interés o de grupos ideológicos. Por grupo de interés entiendo cualquier agregado o asociación de personas que buscan un objetivo particular, o desean la misma política, o están situadas de manera similar con respecto a algún efecto social —por ejemplo, son todas receptoras de la lluvia ácida causada por las chimeneas de las industrias de Ohio. Los grupos sociales generalmente comparten algunos intereses, pero los intereses compartidos no son suficientes para constituir un grupo social. Un grupo social es un colectivo de gente con afinidades mutuas que surgen de un conjunto de prácticas o forma de vida; un colectivo tal se diferencia de al menos otro grupo, o es diferenciado por éste, de acuerdo con estas formas culturales.

Por grupo ideológico entiendo un colectivo de personas con creencias políticas compartidas. Las personas nazis, las socialistas, las feministas, las demócratacristianas y las antiabortistas constituyen grupos ideológicos. La situación de los grupos sociales podría promover la formación de grupos ideológicos, y bajo ciertas circunstancias un grupo ideológico podría transformarse en un grupo social. Sin embargo, las creencias políticas o morales compartidas, aun cuando se defiendan profunda y apasionadamente, no dan lugar por sí solas a un grupo social.

Un estado democrático debería permitir la expresión de todos los intereses y opiniones, pero esto no implica la representación específica para cualquiera de ellos. Un espacio público democrático podría aspirar a conceder representación a ciertas clases de intereses u orientaciones políticas; la mayor parte de los sistemas parlamentarios, por ejemplo, otorga representación proporcional a los partidos políticos

de acuerdo con el número de votos que obtienen. Sin embargo, el principio de representación de grupo que estoy defendiendo aquí se refiere solo a los grupos sociales.

En segundo lugar, es importante recordar que el principio prevé la representación específica solo de los grupos oprimidos o desaventajados. Los grupos privilegiados ya están representados, en el sentido de que su voz, experiencia, valores y prioridades ya son oídas y se actúa conforme a ellas. Las caras de la opresión explicadas en el capítulo 2 proporcionan al menos unos criterios iniciales para determinar si un grupo es oprimido y merece por tanto representación. Una vez que tenemos claro que el principio de representación de grupo se refiere solo a grupos sociales oprimidos, entonces el temor de una proliferación impracticable de representaciones de grupo debería disiparse.

En tercer lugar, a pesar de que naturalmente entiendo que este principio se aplica a los órganos representativos en las instituciones de gobierno, su aplicación no está de ninguna manera restringida a esa esfera. En capítulos anteriores he sostenido que la justicia social requiere una institucionalización mucho más amplia de la democracia que la que actualmente predomina en la sociedad norteamericana. Las personas deberían tener el derecho a participar en la elaboración de las normas y políticas de cualquier institución con autoridad sobre sus acciones. El principio de representación de grupo se aplica a todos estos espacios públicos democratizados. Debería aplicarse, por ejemplo, a los órganos de toma de decisiones formados por grupos oprimidos que se proponen desarrollar propuestas políticas para un espacio público heterogéneo. Los grupos oprimidos dentro de estos grupos deberían tener una representación específica en tales foros autónomos. El comité de gente negra, por ejemplo, debería conceder representación específica a las mujeres, y el comité de mujeres a la gente negra.

Por último, este principio de representación de grupo no implica necesariamente representación proporcional, a la manera de algunas discusiones recientes sobre la representación de grupo (véase Bell, 1987, cap. 3; Beitz, 1988, pág. 163).

En la medida en que se basa en el principio de «una persona, un voto», la representación proporcional mantiene el presupuesto de que son principalmente los individuos quienes deben estar representados en los órganos de toma de decisiones. Naturalmente debe ser así, y diversas formas de representación proporcional, incluyendo la representación proporcional de grupos o partidos, puede ser a veces un importante vehículo para representar a los individuos de manera igualitaria. Sin embargo, con el principio que defiendo aquí me refiero a la representación de la experiencia, perspectivas e intereses de grupo. La representación proporcional de los miembros de un grupo puede ser a veces demasiado pequeña o demasiado grande para alcanzar ese objetivo. Un sistema de representación de grupo proporcional en el gobierno federal y en los gobiernos locales en los Estados Unidos resultaría, por ejemplo, en una ausencia de escaños para las personas indígenas norteamericanas. Dadas las específicas circunstancias y la profunda opresión de la gente indígena como grupo, sin embargo, el principio naturalmente requeriría que tuvieran una voz específica. Asignar estrictamente la mitad de todos los puestos a las mujeres, por otra parte, podría ser más de lo que resulta necesario para otorgar a las perspectivas de las mujeres una voz con autoridad, y podría hacer más difícil para otros grupos el estar representados.

El principio de representación de grupo ha sido afirmado implícita y a veces explícitamente en varios movimientos sociales contemporáneos, en su lucha contra la opresión y la dominación. En respuesta a la indignación que las mujeres, la gente negra, los gays y las lesbianas, la gente indígena y otros grupos, han dirigido contra los grupos radicales y los sindicatos tradicionalmente unitarios, muchos de ellos han implementado alguna forma de representación de grupo en sus órganos de toma de decisiones. Algunas organizaciones políticas, sindicatos y grupos feministas tienen comités formales para gente negra, latina, mujeres, hombres gays y lesbianas, gente discapacitada, y gente mayor, cuya perspectiva podría verse silenciada sin una representación

explícita. Con frecuencia estas organizaciones tienen procedimientos para dar participación a los comités en las discusiones generales de la organización, y representación por comité en la toma de decisiones. Algunas organizaciones reclaman también representación para los miembros de los grupos desaventajados en los órganos de dirección.

En el momento de mayores esfuerzos por ocupar las centrales nucleares, por ejemplo, muchas acciones y organizaciones antinucleares atendieron las críticas de las feministas o la gente de color en el sentido de que el movimiento estaba dominado por hombres blancos heterosexuales. Se formaron grupos de afinidad por grupo social y fueron ampliamente alentados, otorgándoles apoyo solidario y representación a grupos que antes eran invisibles. La Asociación Nacional de Estudios de la Mujer, para tomar otro ejemplo, cuenta con un complejo y efectivo sistema de representación de los comités de grupo en sus órganos de toma de decisiones.

La idea de una Coalición Multicolor expresaba un espacio público heterogéneo con formas de representación de grupo. La coalición tradicional se correspondía con la idea de un espacio público unificado que trasciende las diferencias particulares de experiencia e intereses. En las coaliciones tradicionales diversos grupos trabajan juntos para fines específicos que están de acuerdo en que interesan o afectan a todos ellos de modo similar, y por lo general acuerdan que las diferencias de perspectiva, intereses u opinión entre ellos no saldrán a la luz en las declaraciones y acciones públicas de la coalición. En una Coalición Multicolor, por el contrario, cada uno de los grupos que la constituyen afirma la presencia de los otros así como la especificidad de su experiencia y perspectiva respecto de diversas cuestiones sociales (Collins, 1986). En el espacio público multicolor la gente negra no tolera simplemente la participación de los gays, quienes son activistas sindicales no trabajan de mala manera junto a las personas veteranas del movimiento pacifista, y ninguna de ellas cede de manera paternalista ante la participación feminista. Idealmente, una Coalición Multicolor afirma la presencia de cada uno de los grupos oprimidos

o de los movimientos políticos que la constituyen, apoya sus reclamos, y llega a un programa político no proclamando «principios de unidad» que escondan la diferencia, sino permitiendo que cada integrante analice las cuestiones económicas y sociales desde la perspectiva de su experiencia. Esto implica que cada grupo mantiene una autonomía considerable, y requiere que se estipulen medidas para la representación de grupo. Desgraciadamente, la promesa lanzada en la campaña de Jesse Jackson para crear una organización de base viable que expresara estos ideales de la Coalición Multicolor no se ha concretado.

El principio de representación para los grupos oprimidos y desaventajados ha sido implementado más a menudo en organizaciones y movimientos que cuestionan la política tal como se presenta habitualmente en la sociedad capitalista de bienestar. Sin embargo, algunas organizaciones de mayor envergadura también han implementado este principio de alguna manera. El Partido Nacional Democrático ha tenido normas que exigían la representación de mujeres y gente de color como delegadas, y muchos partidos democráticos locales han tenidos normas similares. Muchas organizaciones sin fines de lucro prevén la representación en sus comisiones directivas de grupos específicos, tales como las mujeres, la gente negra, latina o la gente discapacitada. En un programa que algunas de ellas llaman «de valorización de la diferencia», algunas corporaciones han instituido la representación limitada de los grupos sociales oprimidos en las dicusiones de la compañía. Podemos imaginar un principio de este tipo sobre la representación de grupo aplicado en otros contextos políticos. Se podría aumentar la justicia social en muchas ciudades norteamericanas si, por ejemplo, un comité escolar de toda la ciudad formal y explícitamente representara a la gente negra, a la gente hispana, a las mujeres, a los hombres gays y a las lesbianas, a la gente pobre y a la gente de clase obrera, a la gente discapacitada y a las y los estudiantes.

Alguien podría objetar que implementar un principio de representación de grupo en órganos de gobierno exacerbaría

el conflicto y las divisiones en la vida pública, haciendo que sea aún más difícil llegar a una decisión. Sobre todo si los grupos tienen poder de veto sobre las políticas que afectan fundamental y especialmente a miembros de su grupo, podría objetarse que parece posible que la toma de decisiones pueda ser paralizada. Esta objeción presupone que las diferencias de grupo implican conflictos esenciales de intereses. Pero esto no es así; los grupos pueden tener perspectivas diferentes sobre una cuestión, pero estas diferencias a menudo son compatibles y cuando se expresan enriquecen la comprensión de todas las personas. En la medida en que las diferencias de grupo produjeran o reflejaran conflictos, por otra parte, la representación de grupo no necesariamente incrementaría tales conflictos sino que podría hacer que disminuyeran. Si las diferencias hacen que los grupos estén en conflicto, una sociedad justa debería poner de manifiesto tales diferencias para que se discutan. En tanto que las relaciones estructurales de privilegio y opresión sean la fuente del conflicto, por otra parte, la representación de grupo puede cambiar esas relaciones equiparando la capacidad de los grupos para hablar y ser oídos. De este modo, la representación de grupo debería mitigar, aunque no elimine, algunos tipos de conflicto. Si, finalmente, la alternativa al bloqueo de la toma de decisiones es un espacio público unificado que hace que las decisiones encarnen en apariencia el interés general que sistemáticamente ignora, suprime o entra en conflicto con los intereses de grupos particulares, entonces el bloqueo de la toma de decisiones a veces podría ser justo.

Una segunda objeción podría ser que la implementación de este principio nunca podría ponerse en marcha, porque para implementarlo quienes participan de la vida pública deben constituirse para decidir qué grupos merecen una representación específica en los procesos de toma de decisiones —si es que algún grupo merece tal representación. ¿Qué principios guiarán la composición de tal «convención constitucional»? ¿Quién decidirá qué grupos deberían recibir representación, y por qué procedimientos se tomará esta decisión? Si los grupos oprimidos no están representados en esta

convención fundacional, entonces, ¿cómo se podrá acaso asegurar su representación? Y si están representados, entonces, ¿por qué es necesaria la implementación del principio?

Estas preguntas plantean una paradoja sobre los orígenes políticos que no es específica de esta propuesta y que ningún argumento filosófico puede resolver. Ningún programa o conjunto de principios puede fundar la política, porque la política no tiene un comienzo, una posición original. Es siempre un proceso en el que ya estamos involucradas. Los principios normativos tales como los que he propuesto en este capítulo pueden servir como propuestas en esta discusión política que está en marcha, y como medios de prever formas institucionales alternativas, pero no pueden fundar un estado. En las situaciones políticas actuales la aplicación de cualquier principio normativo será provisional, y estará siempre sujeto a cuestionamientos y revisiones. Si quienes participan en los ámbitos públicos democráticos en la sociedad norteamericana aceptan este principio de representación de grupo, como he sugerido que lo han hecho algunas pocas organizaciones, entonces es posible que también designen como candidatos a grupos que están dentro de estos ámbitos y que merecen una representación específica. Una apertura de este tipo podría crear en el ámbito público una conciencia sobre la necesidad de que otros grupos estén representados. Pero si dicha conciencia no se crea, estos grupos tendrán que formular una petición con argumentos que podrán o no ser persuasivos. No veo salidas prácticas a este problema de origen, pero eso no es una razón para rechazar este o cualquier otro principio normativo.

Una podría preguntar en qué difiere la idea de un espacio público heterogéneo que estimula la autoorganización de los grupos y la representación de grupo en la toma de decisiones, del pluralismo basado en los intereses de grupo que critiqué en el capítulo 3. Sugiero que el pluralismo basado en los intereses de grupo opera precisamente para impedir el surgimiento de la discusión y la toma de decisiones públicas. Cada interés de grupo promueve su propio y específico interés tan a fondo y tenazmente como puede, y no ne-

cesita considerar los otros intereses que compiten en el mercado político excepto de manera estratégica, como potenciales aliados o adversarios en su propia campaña. Las normas del pluralismo basado en los intereses de grupo no requieren justificar nuestros intereses como correctos, o compatibles con la justicia social. Un espacio público heterogéneo, sin embargo, es un espacio *público*, donde los y las participantes discuten juntos las cuestiones que tienen ante sí y llegan a una decisión de acuerdo con principios de justicia. La representación de grupo, como he sostenido, alienta tal publicidad exigiendo a quienes formulan reclamaciones que justifiquen sus demandas ante las demás personas que se ubican explícitamente en diferentes posiciones sociales.

Implementar principios de representación de grupo en la política nacional y local en los Estados Unidos, o en espacios públicos democráticos reestructurados dentro de instituciones particulares tales como fábricas, oficinas, universidades, iglesias y organismos de servicios sociales, requeriría obviamente reflexiones creativas y flexibilidad. No hay modelos a seguir. Los modelos europeos de instituciones democráticas consocionales, por ejemplo, no se pueden sacar de los contextos en los que han evolucionado, y aún dentro de dichos contextos no está claro que constituyan modelos de democracia participativa. Los informes sobre los experimentos de autoorganización institucionalizada entre mujeres, gente indígena, personas trabajadoras, campesinas y estudiantes, llevados a cabo recientemente en Nicaragua, ofrecen un ejemplo más cercano a la concepción que estoy defendiendo (Ruchwarger, 1987).

La justicia social entraña democracia. Las personas deberían estar involucradas en la discusión y la toma de decisiones colectivas en todos los escenarios que dependen de su compromiso, su acción y su obediencia respecto de las normas —el lugar de trabajo, la escuela, el barrio, etc. Cuando dichas instituciones privilegian a algunos grupos sobre otros, la verdadera democracia requiere de la representación de grupo para las personas desaventajadas. Los procedimientos justos no solo requieren de la representación de

grupo para asegurar que los grupos oprimidos y desaventajados tengan una voz, sino que tal representación es también la mejor manera de promover resultados justos en el proceso deliberativo.

He sostenido que el ideal de la sociedad justa como aquella en la que se eliminan las diferencias de grupo es tan poco realista como indeseable. Por el contrario, la justicia en una sociedad diferenciada por grupos demanda la igualdad social de los grupos, y el mutuo reconocimiento y afirmación de las diferencias de grupo. Atender a las necesidades específicas de grupo, y proporcionar los medios para la representación de éste, promueve esa igualdad social y proporciona el reconocimiento que socava el imperialismo cultural.

CAPÍTULO VII

La acción afirmativa y el mito del mérito

No tenemos palabras para referirnos a nuestra opresión, nuestra angustia, nuestra amargura, y a nuestra rebeldía contra el agotamiento, la estupidez, la monotonía, la falta de sentido de nuestro trabajo y nuestra vida, contra el desprecio que suscita nuestro trabajo; contra la despótica jerarquía de la industria; contra una sociedad en la que somos las desamparadas, en la que se nos niegan los bienes y diversiones que otras clases consideran normales, y a regañadientes nos reparten solo trozos de ellos, como si estuviésemos pidiendo un privilegio. No tenemos palabras para decir cómo es y cómo se siente ser trabajadoras, que nos miren con recelo, que nos den órdenes personas que tienen más y que pretenden saber más y que nos obligan a trabajar conforme a las reglas que *ellas* fijan para *sus* propios fines, no para los nuestros. Y no tenemos palabras para decir todo esto porque la clase dominante ha monopolizado no solo el poder de toma de decisiones y la riqueza material; han monopolizado también la cultura y el lenguaje.

ANDRÉ GORZ

La injusticia, como he sostenido, debería definirse principalmente en términos de los conceptos de opresión y domi-

nación, antes que de distribución. El racismo y el sexismo son la principal expresión de las formas de opresión en nuestra sociedad. La discusión filosófica sobre la injusticia de género y la injusticia racial tiende a restringirse en su mayor parte a cuestiones de igualdad de oportunidades, con un enfoque predominante sobre la cuestión de si son justos los programas de acción afirmativa que dan preferencia a las mujeres o a la gente de color para igualar sus oportunidades.

En este capítulo sugiero que los programas de acción afirmativa cuestionan los principios de igualdad liberal más directamente de lo que muchos y muchas defensoras están dispuestas a admitir, y que hacer explícito este cuestionamiento fortalece los argumentos a favor de estos programas. En particular, la acción afirmativa cuestiona la primacía de un principio de no discriminación y la convicción de que las personas deberían ser tratadas solo como individuos y no como miembros de grupos. Sin embargo, la discusión sobre la igualdad de oportunidades de la que el debate sobre la acción afirmativa es una parte representa un modo de pensar muy limitado sobre la justicia racial y de género. Sostengo que el debate sobre la acción afirmativa es una instancia de la aplicación del paradigma distributivo de justicia. Éste define la justicia racial y de género en términos de la distribución de posiciones privilegiadas entre los grupos, y no pone en cuestión temas relativos a la organización institucional y el poder de toma de decisiones.

La mayor parte de este capítulo analiza y cuestiona dos presupuestos sobre la organizacion institucional que, a menudo, subyacen a las discusiones sobre igualdad de oportunidades, presupuestos cuya justicia no se cuestiona. Tanto en el ámbito de la filosofía como de la política, se asume generalmente como dada —y por tanto como no injusta— una división jerárquica del trabajo con posiciones escasas de altos ingresos, poder y prestigio en la cima, y posiciones menos privilegiadas en la base. También se asume que estas posiciones deberían estar distribuidas conforme al mérito, midiendo la competencia técnica individual de las per-

sonas y otorgando las posiciones más competitivas a aquellas personas que se juzgue como las más cualificadas conforme a reglas imparciales de competencia. Cuestionaré aquí estos dos presupuestos.

Para aplicar el principio del mérito debe ser posible identificar, medir, comparar y calificar la actuación individual en tareas relativas al trabajo usando criterios que sean normativa y culturalmente neutrales. Para la mayor parte de los trabajos, sin embargo, esto no es posible, y la mayoría de los criterios de evaluación usados en nuestra sociedad, incluyendo las referencias educativas y las evaluaciones estandarizadas, tienen contenido normativo y cultural. Dado que las reglas de mérito imparciales, valorativamente neutrales y científicas, no existen, sostengo que una cuestión central de la justicia debe ser quién decide cuáles son las aptitudes adecuadas para una cierta posición, cómo se valorarán dichas aptitudes, y si los individuos reales las tienen.

Si la evaluación objetiva, valorativamente neutral del mérito es difícil o imposible, la legitimidad de una división jerárquica del trabajo se ve seriamente cuestionada. No sostengo que cualquier división de tareas y funciones sea incorrecta, sino solo la división entre el diseño de las tareas y la ejecución de las mismas, que aparece en la división de clases sociales entre trabajos profesionales y no profesionales. Esta división da lugar a que solo unas relativamente pocas personas desarrollen y ejerzan sus capacidades. Dicha división somete a la mayoría de la gente a estructuras de dominación y a mucha gente a la opresión de la explotación, la carencia de poder y el imperialismo cultural. El desarrollo de la democracia en el trabajo puede hacer mucho para remediar esta injusticia, pero una democracia en el trabajo que conserve la división de trabajo existente no es suficiente. Las relaciones de conocimiento, autonomía y cooperación deben reestructurarse en la definición de tareas para reducir o socavar la opresión.

Mi propósito en este apartado no es detenerme en una justificación minuciosa de las políticas educativas y de empleo, que se ocupan especialmente a los grupos excluidos o desaventajados y prefieren algunas veces a miembros de estos grupos. Deseo en cambio poner esta tan discutida cuestión de justicia y diferencia de grupo en el contexto de los argumentos que he expuesto en capítulos anteriores. Así, mi análisis se limitará en su mayor parte a evaluar cómo las políticas de acción afirmativa violan el principio de igualdad de trato, y a ilustrar cómo buena parte de la discusión sobre la acción afirmativa presupone un paradigma distributivo de justicia social.

La mayoría de las políticas de acción afirmativa ordenadas o confirmadas por los tribunales se han justificado como compensación por prácticas discriminatorias pasadas. En términos legales tradicionales, tal justificación es menos controvertida cuando la reparación beneficia a las mismas personas que han sufrido la discriminación, como cuando un tribunal ordena procedimientos preferenciales de promoción para aquellas personas que fueron incorrectamente segregadas en categorías laborales específicamente marcadas por la raza o el género. Pero allí donde los tribunales han encontrado evidencia de una discriminación intencional en el pasado, a menudo han ordenado o confirmado la solución de la acción afirmativa, aunque los individuos beneficiados no fueran los mismos que aquellos contra los que se practicó la discriminación.

Justificar las políticas de acción afirmativa como reparación o compensación por discriminaciones pasadas es una cuestión prácticamente no controvertida, pero tal justificación tiende también a restringir los programas permitidos a un tipo muy limitado. Algunas de las personas que escriben sobre este tema o litigan en causas de este tipo intentan justificar las políticas de acción afirmativa como compensación o reparación por una historia de discriminación social general contra las mujeres o la gente negra (véase Boxill, 1984,

págs. 148-167). Tales argumentos son débiles porque, como analizaré en seguida, hacen del concepto de discriminación un concepto inaceptablemente vago. Los argumentos en el sentido de que las políticas de acción afirmativa contrarrestan la corriente de visión sesgada y los prejuicios de quienes toman decisiones, son más convincentes. Aunque las políticas explícitamente discriminatorias ya no son legales, y muchas instituciones han eliminado de buena fe las prácticas explícitamente discriminatorias, las mujeres y las personas de color siguen estando sujetas a estereotipos, reacciones y expectativas a menudo inconscientes por parte de quienes toman decisiones, que siguen siendo personas blancas u hombres, y generalmente ambas cosas. Los procedimientos de acción afirmativa son un medio necesario y justo de combatir tales presupuestos y percepciones, que persisten en excluir y desaventajar a las mujeres y la gente de color (Davidson, 1976; citado en Fullinwider, 1980, págs. 151-152).

Robert Fullinwider sugiere que este razonamiento crea un dilema. Según este argumento, dice el autor, «si no usamos la contratación preferencial, permitimos que exista discriminación. Pero la contratación preferencial es también discriminación. De este modo, si usamos ls contratación preferencial permitimos también que exista discriminación. El dilema consiste en que, hagamos lo que hagamos, permitimos la discriminación» (Fullinwider, 1980, pág. 156). Quienes defienden amplias políticas de acción afirmativa a menudo se encuentran en este dilema porque comparten con sus adversarias la convicción de que el principal principio de justicia en juego es un principio de no discriminación. La formulación del dilema que hace Fullinwider descansa también en una equivocación sobre el término discriminación; en el primer uso dicho términos significa sesgo, prejuicios y presupuestos inconscientes que ponen en desventaja a las mujeres o a la gente de color, y en el segundo significa prácticas preferenciales conscientes que favorecen a los miembros de un grupo sobre la base de su pertenencia a un grupo. Sugiero que el dilema desaparece si quienes defienden la acción afirmativa abandonan el presupuesto de que la

no discriminación es un principio supremo de la justicia, y dejan de asumir que la injusticia racial y sexual deba estar comprendida por el concepto de discriminación.

Quienes se oponen a las políticas de acción afirmativa generalmente lo hacen sobre la base de que dichas políticas discriminan. Para estas personas el principio de igualdad de trato, un principio de no discriminación, tiene primacía moral absoluta. Según esta concepción de la justicia social, las políticas que no toman en consideración a los grupos y aplican las mismas normas formales a todas las personas son tanto necesarias como suficientes para la justicia social. Dado que las políticas de acción afirmativa violan este principio de igualdad de trato, son incorrectas (véase, por ejemplo, Reynolds, 1986). Sugiero que quienes apoyan las políticas de acción afirmativa estarían menos a la defensiva si reconocieran positivamente que estas políticas discriminan, en lugar de tratar de argumentar que son una extensión del principio de no discriminación, o que son compatibles con éste. Además, deberíamos negar el presupuesto, ampliamente sostenido tanto por las personas que defienden como por las que son contrarias a la acción afirmativa, que la discriminación sea el único o principal mal que sufren los grupos. La opresión, no la discriminación, es el principal concepto para denominar la injusticia relacionado con los grupos. Si bien las políticas discriminatorias a veces causan o refuerzan la opresión, ésta entraña muchas acciones, prácticas y estructuras que tienen poco que ver con preferir o excluir a los miembros de ciertos grupos en la concesión de beneficios.

En el capítulo 6 me opuse al ideal de asimilación que equipara la igualdad social con la eliminación o trascendencia de las diferencias de grupo. Tomar el principio de igualdad de trato, o de no discriminación, como un principio de justicia absoluto o supremo presupone tal ideal de igualdad como ser iguales. He sostenido que la igualdad de trato no debería recibir tal supremacía. La igualdad, definida como la participación e inclusión de todos los grupos en instituciones y posiciones, a veces se ve mejor satisfecha por el trato diferencial. Este argumento cambia el contexto para la

discusión de la justicia de las políticas de acción afirmativa que favorecen a los miembros de grupos oprimidos o desaventajados. La acción afirmativa ya no necesita ser vista como una excepción al, por lo demás operativo, principio de no discriminación. Así, en cambio, la acción afirmativa pasa a ser una de las muchas políticas de conciencia de grupo que contribuyen a socavar la opresión.

El considerar la discriminación como la única o la principal injusticia que sufren las mujeres o la gente de color en la sociedad norteamericana centra la atención en cuestiones que no son las relevantes. La discriminación es ante todo un concepto orientado hacia el agente, erróneamente orientado. Así, tal concepto tiende a centrar la atención en las personas autoras de una acción y en la acción o política particular, en vez de centrarse en las víctimas y en su situación (véase Freeman, 1982). Identificar la injusticia basada en el grupo con la discriminación tiende a poner la carga de la prueba en las víctimas para que demuestren que se ha hecho un daño, caso por caso.

Además, como concepto por defecto, la discriminación tiende a presentar la injusticia que sufren los grupos como algo anómalo, la excepción más que la regla. Ahora que la ley y el sentimiento público están de acuerdo en que la discriminación específica que excluye o coloca en posición de desventaja a las mujeres o a la gente de color está mal, la gente ha pasado a pensar en la condición normal como la ausencia de discriminación (Fitzpatrick, 1987). Dado que la discriminación explícita contra las mujeres y la gente de color ha disminuido, la igualación de la injusticia basada en el grupo con la discriminación lleva a la gente a asumir que las injusticias contra estos grupos también han sido eliminadas.

Sugiero que el concepto de discriminación debería restringirse a la exclusión o preferencia explícita de algunas personas en la distribución de beneficios, el tratamiento que reciben, o la posición que ocupan, en razón de su pertenencia a un grupo social. Irónicamente, cuando la discriminación en este sentido se vuelve ilegal y socialmente inaceptable, se hace muy difícil probar que tiene lugar. La gente

fácilmente se ampara en apelar a las aptitudes, o en afirmar que se trata de preferencias por ciertos tipos de carácter y comportamiento, en lugar de preferencias por grupos. Muchas teorías legales han defendido una evaluación de los resultados antes que de los propósitos de discriminación; es decir, una política o una práctica debería considerarse discriminatoria si resulta en una exclusión desproporcionada de las mujeres o de la gente de color, sin importar cuál haya sido el propósito de quienes la ejecutan. La doctrina del «impacto dispar» expresada por la Corte Suprema en 1971 en el caso Griggs sugiere tal significado amplio de la discriminación. En los últimos años, sin embargo, ni los tribunales ni quienes participan de la vida pública en general han parecido querer aceptar tal significado amplio de discriminación.

Estoy de acuerdo en que la atención moral debería recaer en las víctimas y en los resultados, antes que en las personas autoras de la acción o en los propósitos. Pero confunde la cuestión el centrar atención en los resultados bajo el concepto de discriminación. Una estrategia mucho más acertada para estudiar la injusticia que sufren los grupos desaventajados es restringir el concepto de discriminación a las políticas de exclusion o preferencia intencionales y explícitamente formuladas, y sostener que la discriminación no es el único ni necesariamente el principal mal que sufren las mujeres y la gente de color. Como grupos, el principal mal que sufrimos es la opresión.

En el capítulo 2 sostuve que la opresión no debería ser entendida necesariamente como perpetrada por agentes opresores en particular. Aunque muchos individuos contribuyen a la opresión, y grupos determinados de gente se ven privilegiados debido a la opresión de otros grupos, no se percibe el carácter mundano y sistemático de la opresión si se asume que las personas opresoras en particular pueden y deben siempre ser identificadas e inculpadas. Centrándose en los agentes individuales, el concepto de discriminación esconde e incluso tiende a negar el marco estructural e institucional de la opresión. Si una se centra en la discrimina-

ción como el principal mal que sufren los grupos, entonces los males más profundos de explotación, marginazación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia que aún padecemos tienen lugar sin ser discutidos ni estudiados; no se percibe cómo el peso de las instituciones sociales y los presupuestos de la gente, los hábitos y la conducta respecto de otras personas están dirigidas a reproducir las condiciones materiales e ideológicas que hacen la vida más fácil para los hombres blancos heterosexuales, al tiempo que les proporcionan mayores oportunidades reales y establecen la prioridad de su punto de vista.

Centrarnos en la opresión antes que en la discriminación como el mal principal que sufren las mujeres, la gente de color y otros grupos, nos permite admitir que las políticas de acción afirmativa son efectivamente discriminatorias (véase Summer, 1987). Dichas políticas prevén preferir consciente y explícitamente a los miembros de grupos particulares sobre la base de su pertenencia de grupo. La discriminación en este sentido podría o no ser incorrecta, dependiendo de sus propósitos. Un club solo masculino de oficiales municipales y gente de negocios es incorrecto, por ejemplo, porque refuerza y aumenta las redes de privilegio entre los hombres que existen incluso en su ausencia. Por otra parte, no es incorrecto fundar una asociación profesional solo de mujeres, para contrarrestar el aislamiento y la tensión que experimentan muchas mujeres profesionales como resultado de ser una minoría no bienvenida en ese campo.

Si la diferenciación de grupos refuerza estereotipos no deseables sobre sus miembros, los excluye, los segrega o los coloca en posiciones de subordinación, entonces es incorrecta (Rhode, 1989, cap. 10; cfr. Colker, 1986). La mayoría de las discriminaciones históricas han sido incorrectas no porque distinguieran a la gente conforme a atributos de grupo, sino porque se proponían o acarreaban una restricción formal y explícita de las acciones y oportunidades de los miembros del grupo. Es decir, han sido incorrectas porque han contribuido y ayudado a ejecutar la opresión. Si la discriminación sirve a los propósitos de socavar la opresión de

un grupo, no solo estaría permitida, sino que sería moralmente exigible.

Las instituciones y las políticas muy a menudo tienen un impacto diferencial adverso en los grupos anteriormente excluidos o segregados, aunque no se hayan propuesto tener tal impacto. Los prejuicios contra las mujeres, la gente de color, la gente discapacitada, y los gays y lesbianas están impregnados en las instituciones, bien porque éstas están diseñadas teniendo en mente las vidas y las perspectivas de la gente privilegiada, o porque su estructura aún refleja la subordinación que las normas formales han declarado ilegal. Por último, las políticas explícitas de exclusión, segregación y subordinación han dejado un profundo legado de capacidades, cultura y socialización diferenciada según los grupos, que continúa privilegiando a los hombres blancos en la competencia por las posiciones sociales mejor recompensadas. Gran parte de esta diferencia de capacidad o preferencia debería concebirse simplemente como diferencia antes que como inferioridad, pero, como analizaré en seguida, los criterios de mérito a menudo traducen diferencia por jerarquía. Así, la opresión sigue siendo un proceso en marcha reproducido por muchas normas, prácticas, acciones e imágenes.

Así, el argumento central en favor de las políticas que conscientemente se proponen aumentar la participación e inclusión de las mujeres, la gente negra, latina o discapacitada, en las escuelas y las oficinas y en posiciones de recompensas altas y autoridad, es que estas políticas intervienen en los procesos de opresión (Hawkesworth, 1984, págs. 343-344; Livingston, 1979, caps. 1-3; Fullinwider, 1980, págs. 151-152; 1986, págs. 183-184; Boxill, 1984, cap. 7; Wassertrom, 1980b; 1986; Rhode, 1989, cap. 10; Summer, 1987). Esta intervención positiva tiene varias dimensiones. A través de una acción afirmativa fuerte las políticas e instituciones anuncian la aceptación de grupos antes excluidos. Las políticas de acción afirmativa contrarrestan también los prejuicios especialmente relacionados con los grupos, que están presentes en las instituciones y en quienes toman decisiones, y que ponen a las mujeres y la gente de color en

posición de desventaja. Por último, la inclusión y participación de las mujeres, la gente de color, la gente discapacitada, etc., en las instituciones y posiciones sociales en general, conlleva las ventajas de la representación de grupo en los órganos de toma de decisión. Dadas sus diferenciadas experiencias, culturas, valores y estilos interactivos, la gente de los distintos grupos a menudo incorpora perspectivas singulares al esfuerzo colectivo, complementando las perspectivas de las demás personas. El propósito central de las políticas de acción afirmativa entonces no es ni compensar discriminaciones pasadas ni suplir supuestas deficiencias de los grupos antes excluidos. En cambio, el propósito central de las políticas de acción afirmativa es mitigar la influencia de los actuales prejuicios y de la ceguera de las instituciones y las personas que toman decisiones.

El debate sobre la acción afirmativa y el paradigma distributivo

En el capítulo 1 sostuve que el paradigma distributivo domina las discusiones filosóficas y políticas sobre la justicia social. Aunque las cuestiones distributivas constituyen una importante materia de la justicia social, un enfoque que se centre solamente en la distribución tiende a esconder cuestiones relativas a la justicia de las instituciones sociales que son al menos tan importantes como la distribución. Las teorías de la justicia que se centran en la distribución tienden a asumir las estructuras institucionales que producen distribuciones, como condiciones antecedentes dadas cuya justicia no se cuestiona. En la medida en que este paradigma de justicia limita la evaluación a la distribución, ignorando y ocultando cuestiones relativas a la justicia de la organización institucional, tal paradigma sirve a una función ideológica e implícitamente apoya las relaciones institucionales que asume como dadas.

Tanto las discusiones filosóficas como políticas sobre la acción afirmativa ponen de manifiesto el paradigma distri-

butivo de justicia social. Richard Wassertrom es representativo de aquellas personas que conceptualizan la acción afirmativa como una cuestión de justicia distributiva:

> Existe actualmente una mala distribución de poder y autoridad a lo largo de líneas raciales y sexuales que es parte de la estructura social. Dentro de las principales instituciones políticas y sociales, tales como la universidad, la magistratura y las asociaciones de juristas, el poder ejecutivo estatal y federal, y el mundo de las empresas, la gran mayoría de los cargos los ejercen quienes son blancos y hombres. Una cosa a decir a favor de los programas de tratamiento preferencial es que a través de su funcionamiento alteran directamente la composición de estas instituciones incrementando el número de personas no blancas y de mujeres que de hecho ocupan estos puestos de poder y autoridad. Esto es deseable en sí mismo porque es una redistribución de cargos hecha de modo que crea una nueva realidad social, una realidad que se parece más acabadamente a la captada por la concepción de la sociedad buena.... En la medida en que la actual distribución de bienes y servicios es injusta respecto de los miembros de estos grupos, el cambio de distribución se justifica simplemente porque es pues una distribución más justa (Wasserstrom, 1980b, pág. 56).

Allí donde se han implementado programas de acción afirmativa, éstos en efecto tienen algún éxito en la redistribución de puestos deseables entre mujeres y gente de color que de otro modo probablemente no los obtendrían. Aunque alguien podría sostener que los procedimientos de igualdad formal de trato no deberían violarse con miras a producir modelos más justos de distribución de puestos, estoy de acuerdo con Wasserstrom en que el objetivo de lograr una mayor justicia legitima el trato preferencial. Sin embargo, aun si los programas de una acción afirmativa fuerte existieran en la mayoría de las instituciones, tendrían sólo un efecto menor en la alteración de la estructura básica de privilegio de grupo y opresión en los Estados Unidos. Dado

que estos programas requieren que las personas candidatas, sexual o racialmente preferidas, estén cualificadas, y de hecho a menudo se exige que estén altamente cualificadas, tales programas no hacen nada que apunte directamente a aumentar las oportunidades de las personas negras, la gente latina o las mujeres, cuyo entorno social y la falta de recursos hacen que el adquirir una cualificación sea prácticamente imposible para ellas. Un cambio en la totalidad de los modelos sociales de estratificación racial y de género en nuestra sociedad requeriría cambios radicales en la estructura de la economía, en los procesos de asignación de trabajo, en el carácter de la división social del trabajo y en el acceso a la escolarización y la capacitación (cfr. Wilson, 1978; 1986; Livingston, 1979, cap. 11; Hochschild, 1988). Las opresiones de clase se cruzan con las opresiones de raza y género.

En los últimos veinte años el debate sobre las políticas de acción afirmativa ha ocupado buena parte de la atención de las personas encargadas de elaborar las políticas, así como de analistas políticas, tribunales, sindicatos y asociaciones profesionales. Este debate es importante porque plantea cuestiones fundamentales de principios. Sin embargo, tanta energía invertida en la cuestión de la acción afirmativa significa energía desviada de otros aspectos de la justicia racial o de género, y de la tarea de imaginar propuestas políticas que puedan socavar la opresión racial y sexual. La acción afirmativa es una de las pocas propuestas políticas de la agenda social en los Estados Unidos, que aborda cuestiones de opresión sexual y racial. Sugiero que una de las razones de que esta política sea tan discutida, aunque menos frecuentemente apoyada, es que se trata de una propuesta para abordar la desigualdad de grupo «más segura» que otras de las propuestas que podrían expresarse.

Los términos en que se desarrolla el debate sobre la acción afirmativa define un conjunto de presupuestos que aceptan la estructura básica de división del trabajo y el proceso básico de asignación de posiciones. En este debate, tanto quienes defienden como quienes se oponen a la acción afirmativa asumen como un principio *prima facie* que las

posiciones sociales deberían distribuirse entre las personas «mejor cualificadas», y no solo están de acuerdo en cuanto a la cuestión de si será justo, en ciertos casos, hacer a un lado tal principio. Ambos lados asumen como dada una división jerárquica del trabajo en la que algunas pocas personas son vencedoras en la competencia por las posiciones deseables y escasas, y la mayoría de la gente debe aceptar posiciones de escasa recompensa, o incluso el no tener ninguna posición social. Sin esta división del trabajo, los obstáculos que hacen que el debate sobre la acción afirmativa sea tan encarnizado no serían tan grandes. Algunas de las personas que participan en el debate sobre la acción afirmativa en otros contextos podrían no aceptar estos presupuestos; pero los términos del debate en sí los presuponen. Dado que la cuestión de la acción afirmativa está restringida a la distribución y redistribución de posiciones, las cuestiones estructurales más amplias sobre la justicia en la definición de las posiciones y sobre cómo se determina la admisión a dichas posiciones, rara vez se presentan en el ámbito público. En la medida en que el debate sobre la acción afirmativa limita la atención pública a la cuestión relativamente acotada y superficial de la redistribución de posiciones dentro de un marco ya dado, tal debate contribuye a la función de apoyar el *statu quo* estructural.

En lo que resta de este capítulo se examinan en detalle dos presupuestos sobre la estructura institucional que generalmente subyacen en el debate sobre la acción afirmativa: el presupuesto de que las posiciones deberían distribuirse entre las personas mejor cualificadas, y el presupuesto de que la división jerárquica del trabajo es justa.

El mito del mérito

Un principio de justicia ampliamente sostenido en nuestra sociedad es que los puestos y recompensas deberían distribuirse de acuerdo con el mérito individual. El principio de mérito sostiene que los puestos deberían ser concedidos a

los individuos mejor cualificados, es decir, a aquellas personas que tengan las mayores aptitudes y capacidades para llevar a cabo las tareas que esos cargos requieren. El principio resulta central para legitimar una división jerárquica del trabajo en una sociedad liberal democrática que asume el igual valor moral y político de todas las personas. Al asumir como dada la división estructural entre unos escasos puestos altamente recompensados y otros puestos más numerosos y peor recompensados, el principio de mérito afirma que esta división del trabajo es justa cuando ningún grupo recibe puestos de privilegio por nacimiento o derecho, o en virtud de características arbitrarias tales como la raza, la etnia o el sexo. La injusta jerarquía de las castas se reemplaza por una jerarquía «natural» del intelecto y la capacidad.

Cómo debería interpretarse este principio de mérito, y si debería funcionar como principio de distribución de puestos y recompensas, es materia de controversia. Rawls, por ejemplo, sostiene que usar los talentos naturales como criterio para conceder puestos puede considerarse tan arbitrario como concederlos conforme con la raza o el sexo, porque una persona es tan poco responsable de sus talentos como de su raza (Rawls, 1971, págs. 101-104; cfr. Sandel, 1982, páginas 72-82). Así, hay quien sostiene que el esfuerzo y los logros deberían constituir una gran parte del criterio de mérito (por ejemplo, Nielsen, 1985, páginas 104-112). Hay quien sostiene, además, que un principio de distribución conforme al mérito debería aplicarse solo después de que hayan sido satisfechas las necesidades básicas de todas las personas (Sterba, 1980, págs. 47-62; Nielsen, 1985, cap. 6; Galston, 1980, págs. 162-170, 197-200). Otras cuestionan si el principio de mérito tiene alguna fuerza moral, sosteniendo que las reivindicaciones de eficiencia o productividad no pueden sustentar las reivindicaciones de derecho o merecimiento (véase Daniels, 1978).

James Fishkin, en su minucioso y atento estudio sobre el conflicto de valores que percibe en los objetivos de la igualdad de oportunidades, James Fishkin define el principio de mérito diciendo que implica «una equidad procesal amplia

en la evaluación de las cualificaciones para los puestos» (Fishkin, 1983, pág. 22). La equidad procesal requiere que los procesos de evaluación «sigan el modelo de competencia imparcial». Las cualificaciones son «criterios relativos al trabajo que pueden interpretarse correctamente como indicadores de la competencia o motivación para el rendimiento de un individuo en un puesto dado». La educación, la historia laboral, los resultados de las evaluaciones correctamente proporcionados, u otras muestras de capacidad o esfuerzo, dice Fishkin, pueden utilizarse para juzgar las cualificaciones. Una valoración justa de las cualificaciones de un individuo debe descansar en la evaluación de las tareas relevantes, pasadas o presentes, realizadas por la propia persona; la determinación de las cualificaciones no puede descansar en inferencias estadísticas (Fishkin, 1983, págs. 23-24).

Usar un principio de mérito para asignar puestos escasos y deseables en una jerarquía laboral —y en las instituciones educativas que preparan a la gente para esos trabajos— resulta justo solo si se cumplen varias condiciones. En primer lugar, las cualificaciones deben definirse en términos de capacidades técnicas y competencia, independientemente del respeto a unos valores y una cultura, y de manera neutral respecto de ambas circunstancias. Por competencia técnica entiendo la competencia para producir resultados específicos. Si el criterio del mérito no distingue entre capacidades técnicas y atributos normativos o culturales, no hay forma de separar el que una persona sea una «buena» trabajadora de un cierto tipo, de ser la clase de persona de ese tipo —con los antecedentes indicados, un cierto estilo de vida, etc. En segundo lugar, para justificar las diferencias en cuanto a los privilegios laborales, las capacidades puramente técnicas y las competencias deben ser «relativas al trabajo», en el sentido de que puedan predecir un desempeño excelente en el puesto. En tercer lugar, para que el criterio del mérito se aplique de manera justa, el desempeño y la competencia deben juzgarse individualmente. Por último, para decir que un individuo está más cualificado que otro, su desempeño y el desempeño que se haya podido predecir debe compararse y

clasificarse de acuerdo a reglas que sean independientes de los valores y la cultura, y neutrales respecto de ambas circunstancias.

Quienes defienden el principio de mérito raramente dudan de que estas condiciones se puedan alcanzar. Fishkin, por ejemplo, encuentra obvio que la competencia técnica de los individuos se puede medir y predecir con independencia de los valores, propósitos y normas culturales. «Es difícil creer —dice el autor— que en una sociedad moderna con una compleja diferenciación de tareas no se puedan definir las cualificaciones relacionadas con el trabajo de los individuos como para predecir mejores resultados» (Fishkin, 1983, pág. 56). Puede ser que sea difícil de creer, pero de hecho tales reglas normativa y culturalmente neutrales del desempeño individual en la mayoría de los trabajos no existen. La idea de un criterio del mérito objetivo y no sesgado con respecto a los atributos personales es una versión del ideal de imparcialidad, y es sencillamente imposible.

En primer lugar, la mayoría de los trabajos son demasiado complejos y multifacéticos para permitir una precisa identificación de sus tareas y poder medir así los niveles de desempeño de esas tareas. Unas reglas para evaluar el desempeño en el trabajo que sean precisas, valorativamente neutrales y específicas de unas tareas, son posibles solo para trabajos con un número limitado de funciones definibles, cada una de las cuales es una tarea completa y claramente identificable que requiere poca habilidad verbal, imaginación o sentido crítico (Fallon, 1980). Los trabajos de ingreso de datos o de clasificación de control de calidad podría satisfacer estos requisitos, pero una enorme cantidad de trabajos no los satisfacen. Una agente de viajes, por ejemplo, debe hacer documentos, comunicarse eficientemente por teléfono y a través del ordenador con redes de información siempre cambiantes, y estudiar y tener a mano opciones de paquetes turísticos para muchos lugares. El trabajo en el sector de servicios, un sector de trabajo en gran expansión, en general difícilmente puede ser evaluado en términos de los criterios de productividad y eficiencia aplicados a la pro-

ducción industrial, porque tiene mucho menos sentido contar los servicios prestados que los productos que salen de la cadena de montaje.

En segundo lugar, en las complejas organizaciones industriales y de administración, a menudo no es posible identificar la contribución hecha por cada individuo, precisamente porque trabajadoras y trabajadores cooperan para producir un resultado o un producto. El desempeño de un grupo, un departamento o una empresa, podría medirse, pero esto es de poca utilidad para justificar el puesto o el nivel de recompensa de cualquiera de los miembros del grupo (cfr. Offe, 1976, págs. 54-57; Collins, 1979, pág. 31).

En tercer lugar, una enorme cantidad de trabajos requiere amplia discrecionalidad por parte de la persona trabajadora respecto de lo que hace y de cómo hacerlo mejor. En muchos trabajos el rol de la trabajadora es más negativo que positivo; él o ella vigilan un proceso e intervienen para evitar que algo pueda ir mal. En los procesos automáticos, desde las máquinas consideradas individualmente hasta la fábrica en su totalidad, por ejemplo, trabajadores y trabajadoras en su rutina contribuyen poco a la factura real de las cosas, pero deben estar vigilantes en el manejo de las máquinas para asegurar que el proceso se desarrolle como es debido. El rol negativo aumenta la discrecionalidad de quien está trabajando sobre si intervenir o no, cuándo y cuántas veces. Tal vez haya un modo fácilmente identificable y medible de desempeñar muchas acciones positivas. Pero hay muchos modos de prevenir que un proceso vaya mal, y generalmente no es posible medir el nivel de productividad de una trabajadora en términos de los costes en los que se hubiera incurrido si él o ella no hubieran intervenido, o de los costes que se podrían haber evitado si ella o él hubieran intervenido de manera diferente (Offe, 1976, pág. 56).

Por último, la división del trabajo, en la mayoría de las grandes organizaciones, significa que quienes evalúan el desempeño de una trabajadora a menudo no están familiarizados con el proceso de trabajo real. Las modernas jerarquías organizativas son lo que Calus Offe denomina jerarquías

discontinuas de tareas (Offe, 1976, págs. 25-28). En una jerarquía continua de tareas, como la ejemplificada por la producción de los gremios medievales, las o los superiores hacen el mismo tipo de trabajo que sus subordinados o subordinadas, pero con un mayor grado de capacidad y competencia. En las jerarquías discontinuas de tareas de las organizaciones actuales, las escalas laborales están muy separadas. Las o los superiores no hacen el mismo tipo de trabajo que sus subordinados o subordinadas, y pueden no haber hecho nunca ese tipo de trabajo. Así, quien es superior a menudo no es competente para evaluar el desempeño en el trabajo técnico en sí, y debe fiarse de la evaluación de las actitudes de trabajadoras y trabajadores, de su obediencia a las normas, su autopresentación, su capacidad de cooperación, es decir, su comportamiento social.

Aunque estos cuatro impedimentos para una definición y una valoración normativa y culturalmente neutral del desempeño en el trabajo se presentan en muchos tipos de trabajo, es en el trabajo profesional y gerencial donde son más manifiestos. Estos tipos de trabajo entrañan generalmente una gran variedad de capacidades y tareas. La mayoría de estas tareas, o todas ellas, descansan en el uso de la capacidad crítica, la discreción, imaginación y agudeza verbal, y ninguna de estas cualidades es precisamente medible conforme a alguna escala objetiva, valorativamente neutral. El logro de objetivos profesionales y gerenciales implica generalmente una compleja serie de relaciones y dependencias sociales, hasta el punto de que a veces resulta poco razonable responsabilizar a las profesionales por no haber alcanzado los objetivos (Rausch, 1985, págs. 97-103). Por último, los trabajos profesionales y gerenciales a menudo son evaluados no solo por quienes ocupan puestos superiores en una jerarquía discontinua de tareas, sino por clientes que tienen aún menos conocimiento sobre la naturaleza de los trabajos y las capacidades que requieren, y que por tanto no están en condiciones de aplicar criterios de desempeño técnico que sean normativa y culturalmente neutrales.

Si los puestos profesionales y gerenciales son aún menos

susceptibles que otros trabajos de ser evaluados conforme a valoraciones neutrales, entonces esto crea un especial problema para la legitimación de una división jerárquica del trabajo. Dado que éstos son los puestos más escasos y los mejor recompensados, y por tanto los puestos por los que existe mayor competencia, es para ellos para los que se necesita sobre todo un criterio del mérito valorativamente neutral. Para estos puestos no es suficiente que quienes han tomado la decisión sean capaces de justificar que la persona escogida puede realizar el trabajo; deben justificar también que entre todas las personas candidatas ésta es la que mejor puede hacer el trabajo. Para que pretensiones comparativas de este tipo hechas bajo condiciones de dura competencia sean legítimas debe ser posible precisamente definir y medir la competencia técnica de los individuos. Pero este requisito está menos presente justamente en aquellos trabajos para los que más se necesita (cfr. Fallon, 1980, pág. 849; Wasserstrom, 1980b, pág. 68).

A pesar de que el principio del mérito requiere de una definición técnica imparcial de las cualificaciones, los criterios realmente utilizados para determinar las cualificaciones tienden a abarcar o incluir valores, normas y atributos culturales particulares —tales como si las personas evaluadas actúan conforme a ciertas normas sociales, si promueven objetivos organizativos específicamente definidos, y si demuestran competencias y características sociales generalmente valoradas. Las personas que trabajan en las fábricas a menudo son evaluadas por su puntualidad, obediencia, lealtad y actitud positiva; a las que son profesionales se las podría evaluar por su capacidad para expresarse, su sentido de la autoridad y su capacidad para trabajar eficazmente en grupos.

Permítaseme hacer hincapié en que usar criterios como éstos no es necesariamente inadecuado; la cuestión es que son criterios normativos y culturales antes que neutralmente científicos. Es decir, tales criterios tienen que ver con si la persona evaluada apoya e internaliza valores específicos, sigue implícita o explícitamente normas sociales de conduc-

ta, apoya objetivos sociales, o muestra rasgos de carácter, conducta o temperamento específicos, que quienes evalúan consideran deseables. El uso de criterios normativos y culturales, además de la evaluación de la competencia técnica, con la que dichos criterios a menudo se entrelazan, es la mayoría de las veces inevitable.

Las personas expertas en la evaluación del desempeño gerencial no ocultan el hecho de que los sistemas de evaluación del mérito no miden imparcialmente la productividad técnica. Un escritor que escribe sobre el desempeño en el trabajo define un criterio de evaluación como «una conducta o un conjunto de conductas que la gerencia valora suficientemente como para querer ser capaz de describirla, predecirla (seleccionar conforme a ella), y/o controlarla». La elección de criterios, admite esta persona que escribe, es una valoración completamente «subjetiva» que hace la gerencia, el resultado del consenso entre gerentes o entre gerentes y personas empleadas (Blumfield, 1976, págs. 6-7; cfr. Sher, 1987b, pág. 199).

Un estudio sobre las prácticas de evaluación del desempeño pone de manifiesto que quienes evalúan el desempeño profesional o gerencial comúnmente se basan en juicios respecto de rasgos definidos de manera amplia, tales como el liderazgo, la iniciativa, la cooperación, el sentido crítico, la creatividad y la seguridad, antes que en los resultados del desempeño y conductas más específicas (Devrie *et al.,* 1980, pág. 20). Quienes han escrito este estudio consideran una forma inferior de evaluación el juzgar conforme a rasgos de la personalidad o el carácter, porque dichos rasgos solo pueden definirse vagamente y la valoración realizada parecerá de este modo estar ligada a los propósitos y preferencias de las personas evaluadoras. Las personas autoras de este estudio recomiendan la gerencia de objetivos como el sistema de evaluación más objetiva o valorativamente neutral. Según este criterio el desempeño gerencial se evalúa de acuerdo a si las personas en cuestión logran los objetivos previamente definidos por las supervisoras, o por las empleadas y las supervisoras conjuntamente, y en qué medida los logran.

Aunque seguramente es más objetiva que la valoración según rasgos de carácter, la gerencia de objetivos difícilmente será valorativamente neutral, dado que los valores están generalmente incorporados a la definición de los objetivos. Rausch (1985, cap. 6) sostiene, además, que la gerencia de objetivos ha perdido credibilidad porque a menudo las personas a cargo de la dirección son incapaces de alcanzar los objetivos por razones que están fuera de su control. El autor sostiene que la evaluación del desempeño es inevitablemente subjetiva y está cargada de valor, y por esa razón recomienda las evaluaciones por pares y la evaluación por parte de varias supervisoras en lugar de solo por una.

Si la evaluación de méritos es inevitablemente subjetiva y depende de las valoraciones de quienes evalúan, entonces la evaluación de méritos justificará la jerarquía solo si quienes evalúan son imparciales en el sentido fuerte de no estar influenciados por la perspectiva social de un grupo o cultura en particular. He sostenido en el capítulo 4 que tal punto de vista imparcial en el ámbito público es una ficción. Lo es igualmente en las instituciones individualmente consideradas. La convicción de que quienes evalúan pueden y deben ser neutrales con respecto a los grupos, la forma de vida y las normas culturales, en la valoración del desempeño y la competencia, enmascara su contexto y parcialidad reales. Además, como analizaré más detalladamente en el próximo apartado, tales métodos imparciales u objetivos de evaluación son imposibles incluso contando con medidas cuantificadas y tests estandarizados.

Dentro de la división jerárquica del trabajo, quienes evalúan los méritos están en una posición superior a la de aquellas personas a las que evalúan, ocupando puestos de relativo privilegio. Sus criterios de evaluación a menudo refuerzan las normas de conformidad que contribuyen al calmo mantenimiento y reproducción de las relaciones de privilegio, jerarquía y subordinación existentes, antes que evaluar neutralmente solo la competencia y desempeño técnicos. Además, las jerarquías de privilegio en nuestra sociedad están claramente estructuradas por raza, género y otras dife-

rencias de grupo, de manera que las personas evaluadoras son por lo general hombres blancos heterosexuales con cuerpos capacitados, y las personas a las que evalúan pertenecen a otros grupos.

Al menos dos fuentes de desventajas relacionadas con el grupo afectan a los miembros de los grupos subordinados, aun cuando quienes los evalúen crean que están siendo imparciales. Como sostuve en el capítulo 4, el ideal de imparcialidad propicia la universalización de lo particular. Los criterios de evaluación necesariamente conllevan implicaciones normativas y culturales y por tanto a menudo no serán neutrales respecto del grupo. Estos criterios a menudo conllevan presupuestos sobre los estilos de vida, estilos de conducta y valores que reflejan la experiencia de los grupos privilegiados que los diseñan e implementan. Dado que la ideología de la imparcialidad lleva a quienes evalúan a negar la particularidad de sus estándares, los grupos con experiencias, valores y formas de vida diferentes no satisfacen los criterios de la evaluación. Por ejemplo, en el capítulo 6 analicé los argumentos feministas en el sentido de que muchas normas supuestamente neutrales e incuestionadas del trabajo en las empresas implícitamente asumen la socialización masculina y un estilo de vida masculino. Para dar otro ejemplo, una empleada o empleado que no mire al empleador hombre y blanco a los ojos puede ser visto como sospechoso o deshonesto; pero tal empleada o empleado puede haberse criado en una cultura en la que apartar la mirada sea un signo de deferencia.

En segundo lugar, como sostuve en el capítulo 5, los juicios cotidianos sobre las mujeres, la gente de color, los hombres gay y las lesbianas, la gente discapacitada, y la gente mayor —y la interacción con todos estos grupos— a menudo están influidos por aversiones y desvalorizaciones inconscientes. De este modo, las personas que evalúan, especialmente aquellas que pertenecen a grupos definidos como neutrales, a menudo llevan consigo visiones sesgadas y prejuicios inconscientes contra los grupos especialmente señalados. Un gran número de estudios ha mostrado, por ejem-

plo, que muchas personas blancas califican a las candidatas o candidatos negros para un trabajo más negativamente que a las personas blancas con idénticas credenciales (McConohay, 1986). Estudios similares han mostrado que el mismo currículum recibe una calificación considerablemente menor cuando lleva el nombre de una mujer que cuando lleva el de un hombre (Rhode, 1988, pág. 1220).

La educación y los tests como sustitutos del rendimiento

He sostenido que el requisito de las reglas normativa y culturalmente neutrales para evaluar el desempeño laboral individual, que exige el principio de mérito, generalmente no se puede alcanzar. El mantenimiento de una división jerárquica del trabajo con escasos puestos privilegiados en la cúspide está justificado, sin embargo, solo si dichos puestos se ocupan conforme a criterios de competencia técnica normativa y culturalmente neutrales. Se trata por tanto de encontrar sustitutos del rendimiento, reglas para la competencia y logros individuales que puedan sustituir las reglas sobre el rendimiento, y que sean independientes y neutrales con respecto a los valores y la cultura. Las referencias educativas y los resultados de los tests estandarizados funcionan en nuestra sociedad como los principales sustitutos de la evaluación directa y como predicción del desempeño laboral. Sin embargo, no obstante las creencias de lo contrario, los logros educativos y los resultados de los tests no son más neutrales que las evaluaciones más directas del desempeño.

En una sociedad liberal democrática, la educación es entendida como el medio para proveer igualdad de oportunidades para todos los grupos. Pero no hay evidencia de que la educación iguale. El sistema educativo reproduce invariablemente las jerarquías de clase, raza y género a pesar de que educadoras y educadores se hayan lamentado de este hecho durante varias décadas (Gintis y Bowles, 1986, cap. 4). Las educadoras y educadores creen erróneamente haber alcanza-

do la igualdad de oportunidades en la educación cuando a nadie se le impide realizar unos determinados estudios en razón de la raza o el género, y cuando en principio todas las estudiantes siguen el mismo plan de estudios y son evaluadas conforme a las mismas reglas. Las escuelas no prestan suficiente atención a las diferentes necesidades en el aprendizaje, y delegan la responsabilidad en los padres y en los propios estudiantes cuando éstos no alcanzan los objetivos (Bastian *et al.*, 1986, págs. 26-31). Las escuelas siguen diferernciándose en función de la raza en muchas regiones de los Estados Unidos. Aun en los casos en que no refuerzan de manera activa los estereotipos de género y raza, las escuelas generalmente hacen muy poco por enfrentarse a las imágenes culturales sobre cuáles son las actividades adecuadas para chicas y chicos, o por hacer visibles los logros de las mujeres y la gente de color. Persisten en cambio graves diferenciaciones raciales y de género en los estudios y logros alcanzados en la enseñanza media y universitaria en matemáticas y ciencias —que son las asignaturas que más se necesitan para el ejercicio de carreras privilegiadas y lucrativas en una sociedad de alta tecnología. Eleanor Orr (1987) sostiene que la existencia de un dialecto coherente y separado de inglés negro lleva a algunos niños y niñas a traducir mal sistemáticamente la instrucción que reciben en ciencias y matemáticas, siendo ésta la causa, al menos en parte, del bajo rendimiento y menor interés de los niños y niñas negras en estas asignaturas. Argumentos similares se han formulado respecto del sesgo de género en la cultura de las matemáticas y las ciencias.

El dinero sigue siendo una importante fuente de discriminación. Las niñas y niños de clases medias y altas tienen mejores escuelas que las niñas y niños pobres y de clase obrera. Así, las primeras están mejor preparadas para competir por la admisión a la universidad. Si por casualidad alguien pobre y de clase trabajadora supera las pruebas de ingreso a la universidad, luego a menudo no puede pagar los estudios universitarios o la capacitación de postgrado que le podrían permitir alcanzar puestos de privilegio.

De acuerdo con Randall Collins (1979, págs. 19-21), estudios realizados muestran una escasa correlación entre el rendimiento educativo y el desempeño laboral o el éxito ocupacional. La mayor parte de lo que se enseña en las escuelas no se relaciona con las capacidades técnicas, sino con valores culturales y normas sociales tales como la obediencia, la cortesía y el respeto a la autoridad. A menudo los y las estudiantes son calificadas teniendo en cuenta si han internalizado correctamente estos valores y normas antes que tener en cuenta si son capaces de realizar ciertas tareas.

No obstante, el rendimiento educativo se ha transformado en el principal criterio de aptitud laboral. Como se puede imaginar, esto ha llevado directamente a una inflación de las referencias educativas. Una vez que obtener un diploma de estudios medios ha pasado a ser realmente posible para la mayoría de la gente, el título universitario se vuelve una condición *sine qua non* para muchos trabajos. Cuando la ayuda gubernamental comienza a hacer posible que las universidades locales y las carreras de cuatro años de las universidades estatales sean accesibles a todas las personas, este tipo de estudios también pasa a estar relativamente devaluado. Una debe venir de una «escuela mejor» o tener un título de postgrado para «abrirse camino». La promesa de la educación como un billete hacia la cima de la división de trabajo no se llega a realizar, porque el sistema jerárquico permite sólo la existencia de relativamente pocos puestos de privilegio, y el sistema de referencias funciona como guardián de estos puestos. De buena fe la gente realiza cursos de especialización y consigue referencias, para no conseguir después un lugar en la cima porque tantas otras personas han hecho lo mismo. Tales personas aceptan trabajos para los que están sobrecualificadas, alzando de este modo los estándares formales para dichos puestos, y la espiral continúa (Burris, 1983).

Los tests estandarizados constituyen la forma más importante de sustitución del criterio del desempeño, y son usados no solo para identificar a las candidatas mejor cualificadas, sino también en el sistema educativo para identifi-

car los logros y aptitudes que harán que los individuos sean admitidos a los programas educativos de privilegio. Se creyó que los tests estandarizados proveerían las reglas objetivas, normativa y culturalmente neutrales, para evaluar la competencia técnica o cognoscitiva individual. Los tests estandarizados parecen ajustarse a los requisitos de la evaluación de los méritos porque normalmente son procedimentalmente justos. No tienen en cuenta la raza, el sexo o la etnia. Tales tests son «objetivos» en el sentido de que cuando se usan para evaluar a individuos podemos estar seguras de que todos han sido evaluados de acuerdo con los mismos criterios, y en el sentido de que para un individuo determinado cualquiera de las personas evaluadas deberá alcanzar la misma puntuación. Al cuantificar las respuestas y basarse en complejas técnicas estadísticas, los tests se presentan también como capaces de medir la capacidad individual de manera precisa, y comparar y clasificar a los individuos, proporcionando un juicio objetivo sobre quiénes son las personas mejor o peor cualificadas.

Después de la Segunda Guerra Mundial, y durante los años 50 y 60, los empleadores se basaron cada vez más en los tests estandarizados como instrumento para la asignación de puestos, promociones, aumentos de sueldo, etc. Parecían hacerlo confiando ciegamente en que los tests les dirían quién podría hacer el mejor trabajo, ya que rara vez dichos empleadores realizaban un análisis del trabajo para determinar la validez predictiva de los exámenes, y rara vez tenían evidencia empírica de que los tests de hecho mejorasen su proceso de selección. A menudo usaban tests generales de inteligencia o aptitud sin hacer ningún intento por relacionarlos con el contenido real del trabajo en cuestión (Wigdor, 1982).

La aparición de una serie de cuestionamientos judiciales que afirmaban que tal uso de los tests tenía el efecto de excluir a la gente de color y a veces a las mujeres llevó a la Comisión para la Igualdad de Oportunidades en el Trabajo a especificar que cuando el uso de tests tiene un impacto desigual sobre un grupo, las empleadoras deben ser capaces de probar que los tests son una forma justa y no sesgada de

evaluación de capacidades laborales específicas. La mayoría de los tests de empleo han sido incapaces de satisfacer pautas tan rigurosas (Fallon, 1980; Wigdor, 1982). En consecuencia, actualmente una gran cantidad de empleadores se basan mucho menos que antes en los tests. Los tests de empleo que aún quedan, sin embargo, siguen en su mayor parte siendo desarrollados y usados sin una relación específica con los contenidos reales del trabajo (Friedman y Williams, 1982). Muchas empleadoras siguen usando tests «de categorías amplias» que abarcan muchas capacidades generales. El gobierno federal, por ejemplo, usa el mismo test para todos los diversos puestos de la administración (Friedman y Williams, 1982).

Si no podemos obtener juicios normativa y culturalmente neutrales sobre la actuación individual, entonces no es sorprendente que los empleadores sean normalmente incapaces de mostrar que los tests son laboralmente específicos. Además, si no se puede medir el desempeño en el trabajo será aún más difícil desarrollar predicciones demostrables respecto de tal desempeño.

En los últimos veinte años ha aumentado el uso de tests estandarizados con fines de certificación, así como su uso en el sistema educativo. Desde finales de los años 60 la pretensión de neutralidad normativa y cultural de los test estandarizados ha sido seriamente cuestionada. Después de dos décadas de debate, las expertas parecen estar de acuerdo en que la esperanza inicial de encontrar medidas objetivas para evaluar la competencia técnica y cognitiva, de manera independiente y neutral respecto de los valores, las normas y la cultura, ya no se puede sostener. Los tests estandarizados reflejan inevitablemente elecciones valorativas y significados culturales (Wigdor, 1982; Shepard, 1982; Tittle, 1982).

En primer lugar, los tests en sí mismos tienen una cultura. Los tests premian ciertos estilos personales o culturales, tales como la competitividad, la capacidad para trabajar sola de manera eficiente, la capacidad para trabajar con rapidez y la inclinación por la abstracción (Wigdor y Garner, 1982,

págs. 40, 209-210). Cualesquiera sean las capacidades que un test intente evaluar, tienen una ventaja quienes tengan estas capacidades y temperamento para hacer tests.

Cualesquiera que sean sus contenidos o propósitos específicos, la mayoría de los tests recurren a un conjunto relativamente restringido de aptitudes y capacidades, principalmente el cálculo, la inferencia deductiva y el razonamiento analógico. Muchas de estas capacidades y logros, que contribuyen a la aptitud para aprender y realizar trabajos complicados, simplemente no son susceptibles de ser comprimidas en preguntas cortas con respuestas de sí o no (Wigdor y Garner, 1982, págs. 209-211; Strenio, 1981, págs. 189-191). De este modo, el proceso de formulación de los tests refleja de hecho una mayor valoración de las capacidades que los tests pueden identificar que de aquellas que no pueden identificar.

Las empleadoras y los funcionarios de las escuelas han hecho tanto hincapié en los tests porque éstos parecen ofrecer un instrumento para satisfacer dos de los requisitos de evaluación del mérito identificados en el apartado anterior, es decir, una evaluación precisa de la competencia de cada individuo, y una comparación y clasificación de todos los individuos. Los tests parecen satisfacer la exigencia del principio de mérito en el sentido de que las personas sean premiadas de acuerdo con sus propios logros individuales. Sin embargo, dado que los tests están universalizados y estandarizados, la individualidad de los resultados de los tests es ilusoria. A través del proceso que Foucault llama normalización, los tests producen la individualidad reconstituida de un «caso» o «puntuación»:

> El examen combina las técnicas de observación de una jerarquía y las de un juicio normalizador. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que hace posible cuantificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los juzga. Ésta es la razón por la que en todos los mecanismos de disciplina el examen es altamente ritualizado. En él se combinan la ceremonia de poder y

la forma del experimento, el despliegue de fuerza y el establecimiento de la verdad. En el centro del procedimiento de disciplina, el examen manifiesta el sometimiento de quienes son percibidas como objetos y la objetivación de quienes están sometidas (Foucault, 1977, págs. 184-185).

El sistema normalizador de tests estandarizados reconstituye las categorías individuales como instancias de atributos definidos abstracta y universalmente (cfr. Levontin, Rose, y Kamin, 1984, págs. 92-93). Este proceso normalizador de reducción de todos los individuos a una medida común reconstruye necesariamente la diferencia como desviación o desvalorización. Lo que en la particularidad anterior al test es simplemente una diferencia en el tipo de capacidad, o en el modo de expresarla, se transforma en la presencia de más o menos capacidad cuando su medición se estandariza de acuerdo con un único criterio y una única escala. Dado que las medidas normalizadoras han sido casi siempre construidas por hombres blancos de clase media operando inconscientemente con estilos y significados blancos, masculinos y de clase media como si fueran la norma, las capacidades y aptitudes de las mujeres, la gente negra, las personas latinas y la gente pobre y de clase obrera, a menudo se presentan como inferiores.

No cabe duda de que muchos tests han expuesto y siguen exponiendo resultados diferenciados por clase, raza, género, o por las tres variables a la vez (Strenio, 1981, págs. 9, 37-38; Wigdor y Garner, 1982, págs. 195-196; Shepard, 1982). Así, por ejemplo, un caso judicial reciente en el Estado de Nueva York, puso de manifiesto que cuando las becas *Regents* se distribuyen solamente de acuerdo con la puntuación del SAT*, las mujeres reciben una proporción significativamente menor de becas que cuando se tienen en cuenta también las notas. En respuesta a la crítica de que los tests estandarizados han sido sesgados en perjuicio de algunos grupos,

* *N. de la T.:* SAT es la abreviatura de *Scholastic Aptitude Test* o test de aptitud escolar.

quienes teorizan sobre los tests y los elaboran han intentado presentar métodos para eliminar dicho sesgo. Esta investigación ha ofrecido importantes y refinados métodos para identificar la presencia de distorsiones en los tests, pero las investigadoras han concluido que no hay un método técnico para prevenir tales distorsiones y para asegurar que un test sea justo respecto de todas las personas que lo realicen. En la elaboración de un test intervienen inevitablemente palabras, frases y símbolos cuyo significado puede entenderse en formas culturalmente diversas. La formulación de un test entraña una multitud de juicios y elecciones, cualquiera de las cuales puede tener implicaciones culturalmente específicas. Los estudiosos de las distorsiones de los tests parecen concluir en que quienes formulan los tests y quienes los utilizan deben reconocer la inevitable especificidad normativa y cultural de los tests estandarizados (Shepard, 1982).

Las normas, los valores y los propósitos influyen en las decisiones respecto del contenido de los tests, su formato, la ponderación de los ítems y secciones, los métodos estadísticos usados para puntuar, etc. En el apartado siguiente sostengo que esto no implica necesariamente que los tests sean malos métodos de evaluación. Lo importante es que no puede decirse que los tests estandarizados proporcionen una medida cuantitativa precisa e individualizada de la aptitud técnica o cognitiva, independiente y neutral respecto de los valores y la cultura.

La política de la cualificación

La distribución conforme al mérito de puestos privilegiados puede legitimar una jerarquía social solo si los criterios para determinar la cualificación de las personas valoran sus capacidades y aptitudes y no el hecho de que pertenezcan a un cierto grupo, actúen de un cierto modo o se adecuen a las preferencias y propósitos de quien evalúa. Sin embargo, he sostenido que en realidad los criterios usados para evaluar y clasificar las cualificaciones individuales tie-

nen normalmente una carga valorativa, y son asimismo normativa y culturalmente específicos.

De esta afirmación extraigo la conclusión de que las prácticas que certifican las cualificaciones de la gente, y la clasificación de tales cualificaciones, son siempre *políticas* (cfr. Walzer, 1983, págs. 140-143). Tal como he definido el término en la introducción de este libro, todos los aspectos de la estructura institucional, la acción pública, las prácticas y costumbres sociales y los significados culturales son políticos en la medida en que están potencialmente sujetos a la discusión y toma de decisiones colectivas. Las reglas y políticas de cualquier institución sirven para el logro de fines particulares, encierran valores y significados particulares y tienen consecuencias identificables para las acciones y situaciones de las personas que están dentro de dichas instituciones o que se relacionan con ellas. Todas ellas son cuestionables, y la política es el proceso de lucha y deliberación sobre tales reglas y políticas, los fines a los que ellas sirven y los valores que entrañan. La ideología del mérito intenta despolitizar el establecimiento de criterios y estándares para la asignación de puestos y la concesión de beneficios. Las controversias sobre la escolarización, las certificaciones, los tests y las políticas de admisión y empleo deberían ser suficientes para mostrar que este esfuerzo de despolitización fracasa. Especialmente en una sociedad en la que la mayoría de la gente depende de instituciones colectivas que les proporcionen trabajo y sustento, las reglas y las políticas que determinan y aplican las cualificaciones son inevitablemente políticas. Una vez que hemos entendido la evaluación de mérito como política, entonces surgen importantes cuestiones de justicia que van más allá de la distribución, cuestiones sobre quién debería decidir respecto de las cualificaciones y a través de qué normas y principios.

La discusión sobre la acción afirmativa y la igualdad de oportunidades rara vez cuestiona la justicia de las prácticas habituales en nuestra sociedad que establecen que las directivas, administradoras, expertos en ciencias sociales y aquellas personas que «lideran el sector» en las distintas profe-

siones deberían determinar los criterios de cualificación, así como quién está cualificada. El poder de quienes crean la cualificación es incuestionable: ellas deciden el destino de todas las personas con escaso poder —que no toman tales decisiones—, así como el destino de sus colegas de profesión. En el terreno de la capacitación las profesiones son autoacreditativas. De acuerdo con la ideología del mérito, las «mejores» médicas deberían decidir qué cuenta para ser buena médica y quién reúne dichos estándares, porque ellas, por encima de todos los demás, tienen la aptitud técnica para definir e identificar el buen desempeño. Dada su capacitación, los directivos y administradores deberían decidir las cualificaciones para entrar y progresar en la jerarquía de los trabajos bajo su jurisdicción. Las jefas formulan legítimamente los criterios y decisiones de selección porque el hecho de haber llegado al puesto que ocupan demuestra su aptitud para las tareas de gestión. Sin embargo, hay que instrumentar algunas medidas de precaución respecto de los jefes para evitar que sus prejuicios personales y sus preferencias influyan en sus decisiones, y por esta razón los jefes deberían consultar con las expertas adecuadas para el establecimiento de los criterios y su aplicación a los individuos. Estas expertas son las científicas con el conocimiento técnico para desarrollar criterios objetivos, imparciales y estandarizados para medir tanto el desempeño actual como el desempeño potencial. Esta situación ilustra lo expuesto en el capítulo 4 en el sentido de que el ideal de imparcialidad legitima la jerarquía. La alegada cientificidad de la evaluación conforme al mérito justifica supuestamente un proceso jerárquico de toma de decisiones; el conocimiento justifica el poder.

Esta justificación del poder jerárquico de toma de decisiones es problemática. Si los criterios culturales y normativos antes que medir objetivamente la aptitud lo que hacen es diferenciar a los individuos, entonces la posición de éstos depende de si agradan a sus evaluadoras y de las impresiones de la gerencia (cfr. K. Ferguson, 1984, págs. 106-108). La organización y sus gerentes tienen como un objetivo principal la afirmación y reproducción de las relaciones sociales

y del sistema de poder de la organización. Es decir, que el sistema de evaluación del desempeño dentro de tal jerarquía incentiva y reproduce las relaciones de dominación (Offe, 1976, págs. 95-125; Collins, 1979, cap. 2).

En principio, esta jerarquía y este sistema de dominación se diferencian poco de las tradicionales jerarquías de estatus que la aplicación de un principio de mérito se suponía que eliminarían. Una clase de gente poderosa establece criterios normativos, algunos de los cuales tienen la función de afirmar su propio poder y reforzar el sistema organizacional que lo hace posible. Para ocupar puestos dentro de la jerarquía eligen a personas que tienen ciertas credenciales de estatus (en lugar de venir de la familia «correcta», fueron a la escuela «correcta»), y a personas que por naturaleza o preparación exhiben las características de conducta y temperamentales preferidas.

En contraste con la ideología del mérito, afirmo que las decisiones que establecen y aplican criterios de cualificación deberían realizarse democráticamente. En el capítulo 3 sostuve que los procedimientos democráticos de toma de decisiones son una condición necesaria de la justicia social, como un medio para el autodesarrollo y la minimización de la dominación, y como el mejor modo para llegar a decisiones sustantivamente justas. Dado que el ocupar cargos y puestos de trabajo afecta fundamentalmente al destino de los individuos y las sociedades, la toma democrática de decisiones sobre estos temas es una condición esencial de la justicia social.

En el capítulo 3 también admití que los procedimientos democráticos por sí solos a menudo no son suficientes para asegurar decisiones justas; es así que la democracia debe ser constitucional, limitada por reglas que definan derechos y normas básicas. Las decisiones democráticas sobre los criterios para las cualificaciones laborales y sobre quién está cualificada deberían estar limitadas por la equidad. Tal como la entiendo, la equidad en tales decisiones incluye las siguientes pautas: 1) Los criterios para las cualificaciones deberían ser explícitos y públicos, junto con los valores y

propósitos que persiguen. 2) Los criterios no deberían impedir que ningún grupo fuera considerado para ocupar puestos, ni explícita ni implícitamente. 3) Todas las candidatas a ocupar puestos deberían ser consideradas detenidamente, de acuerdo con los procedimientos formales públicamente dados a conocer. 4) La gente con afinidades de grupo, posiciones sociales, o atributos personales particulares, podría tener preferencia, pero solo para socavar la opresión o compensar desventajas, y nunca para reforzar privilegios.

Precisamente, la cuestión sobre quiénes deberían ser incluidas en el conjunto de personas con derecho a deliberar y determinar los criterios de cualificación para puestos particulares, es una cuestión que debe variar conforme al tipo de puestos. Más adelante en este capítulo sostendré que todas las decisiones laborales importantes deberían tomarse democráticamente; de acuerdo con tal principio es indudable que aquellas personas que trabajan en una institución deberían participar en las decisiones sobre los criterios de cualificación para los puestos y sobre quién está cualificado. ¿Significa esto que cada una de las empleadas de una empresa multinacional debe participar en la redacción de la descripción del trabajo y en la decisión sobre la contratación de cada uno de los empleados de la empresa? Obviamente no puede significar esto; los principios y procedimientos de representación deben resolverse en este proceso democrático como en todos los demás, y las decisiones de política general son más importantes que las aplicaciones particulares. Esto significa, sin embargo, que los pares y los compañeros de trabajo deberían tener una participación significativa en la determinación de los criterios de cualificación para los tipos de trabajo que ellos realizan, y en la decisión sobre quiénes serán sus pares y compañeras de trabajo. Un privilegio fundamental que ahora distingue a las profesionales de las no profesionales es que las primeras a menudo participan en estas decisiones, mientras que las últimas rara vez lo hacen. Sin embargo, incluso muchas profesionales no tienen el derecho de determinar las cualificaciones que sus compañeras de trabajo deberían tener; a pesar de que su trabajo

podría incluir el definir y evaluar las cualificaciones de sus subordinadas, sus propias cualificaciones y las de sus pares son definidas y evaluadas por superiores. Allí donde persisten en un ámbito de trabajo democrático relaciones de superordenación y subordinación, los subordinados deberían tener también participación en la determinación de las cualificaciones que deberían tener sus jefes.

En muchas situaciones las compañeras de trabajo no son las únicas personas que deberían constituir el conjunto de quienes deciden sobre las cualificaciones para la contratación, la promoción, etc. Como analizaré en seguida, un ámbito de trabajo democrático debería definir su estructura general de trabajo y su división del trabajo con la representación de todas las trabajadoras; esta definición incluiría al menos principios generales y pautas para las cualificaciones de cada tipo de puesto de trabajo.

Además, las trabajadoras en el lugar de trabajo afectado, no siempre son las únicas personas que deberían tener derecho a participar en la definición de las cualificaciones para los puestos. Minimizar la dominación de modo que se permita a las personas participar en las decisiones que afectan a sus acciones y a las condiciones de sus acciones a veces significa que otras personas también deberían tener un rol en la determinación de las cualificaciones. Los consumidores o clientes particularmente afectados por el trabajo realizado en un determinado puesto deberían tener también representación. Los padres de los niños y niñas que asisten a una guardería infantil, por ejemplo, o los consumidores miembros de una organización de asistencia sanitaria, deberían participar en la determinación de las cualificaciones de al menos aquellos puestos con poder, autoridad o capacitación significativa. Los puestos ocupacionales que conllevan un amplio poder y autoridad social, o un control significativo de los conocimientos o la capacitación, requerirían que los ciudadanos y ciudadanas de la comunidad en general a la que sirven y afectan tuvieran una representación en la determinación de los criterios para ocupar dichos puestos (cfr. Green, 1985, págs. 193-199; Gould, 1988, cap. 10).

Por último, de acuerdo con el principio de que todos los grupos sociales en una sociedad deben tener la oportunidad de participar por igual en todas las instituciones y puestos, los órganos de toma de decisiones que determinan las cualificaciones para los puestos deberían también incluir representantes de los grupos oprimidos o desaventajados en la sociedad en general, así como de los grupos sociales que sufren la opresión o la desventaja dentro de las profesiones o instituciones particulares en las que se define el puesto de trabajo.

¿Cómo deberían definirse las cualificaciones? La democracia implica que quienes toman decisiones pueden definir las cualificaciones del modo que quieran, dentro de los límites de la equidad tal como se formuló más arriba, después de una seria deliberación y argumentación, y de acuerdo con cualesquiera valores y propósitos que juzguen apropiados. Deben, sin embargo, hacer explícitos dichos valores y propósitos, tanto para sí mismas como para las demás personas, y ser capaces de mostrar cómo los criterios a los que llegan promueven tales valores y propósitos. Podrían, si así lo decidieran, elaborar tests u otros procedimientos formalizados de evaluación para valorar y clasificar las cualificaciones de las personas de acuerdo con tales criterios. Presumiblemente en cualquier división del trabajo algunos puestos tendrán más aspirantes que aquellas que pueden ser aceptadas. Desarrollar modos de clasificación para eliminar a algunas de las aspirantes no está mal, en la medida en que los valores y propósitos de los criterios sean explícitos, y siempre abiertos a la crítica y la revisión. Sin embargo, la representación de los grupos que experimentan el imperialismo cultural es crucial tanto en el establecimiento de los objetivos laborales como en el establecimiento de los procedimientos de evaluación, para asegurar que su experiencia, cultura y valores particulares no se vean excluidos o desaventajados. Si no existe ningún criterio normativa y culturalmente neutral para valorar las cualificaciones, tal representación de los grupos sociales es el único medio para realizar una evaluación justa, porque equilibra valores, prioridades y conocimiento.

John Livingston (1979, págs. 122-124) sostiene que en el siglo XIX la doctrina de la igualdad de oportunidades tenía un significado más radical y democrático del que tiene ahora. Entonces significaba que no existían obstáculos al progreso material y social para quienes trabajaran intensamente y desarrollaran sus capacidades. La igualdad de oportunidades significaba que todas las personas que trabajaran intensamente podrían ser alguien. En ese entonces las oportunidades para obtener tierra de cultivo y las oportunidades empresariales hacían posible dicha proclama, al menos para los hombres blancos. La movilidad social no era tan fácil como parecía en el mito de Horatio Alger, pero había diversas vías para el progreso social o al menos para tener una vida confortable.

Hoy en día existen pocos de esos caminos para la movilidad, y subirse al tren de la movilidad se ha hecho mucho más difícil. Cuando la gran mayoría de la gente debe preocuparse de conseguir un empleo asalariado para ganarse la vida, salir adelante significa obtener un trabajo de alto nivel y hacer carrera ascendiendo en una escala burocrática definida. Hoy en día la igualdad de oportunidades ha pasado a significar sólo que nadie está privado de entrar en la competencia por unos relativamente pocos puestos de privilegio. Queda la sombra de una retórica que sugiere que existen oportunidades reales disponibles para cualquiera que trabaje duramente, pero esta retórica no llega a ocultar el hecho de que la mayoría de las personas están predestinadas a ser perdedoras.

Las condiciones para la competencia se están volviendo más duras. De acuerdo con Wagman y Folbre (1988), la proporción de trabajos profesionales y gerenciales en el total de la fuerza de trabajo se ha mantenido estable en aproximadamente un 30 por ciento a lo largo de los últimos diez años. Durante el mismo periodo, los niveles de educación han subido, aumentando en consecuencia la competencia por estos trabajos. Además, la actual tendencia social indica una

merma en el número de trabajos profesionales de bajo nivel y de trabajos no profesionales de alta capacitación. Cada vez más la estructura laboral en los Estados Unidos está dividida entre puestos de prestigio para los que es difícil y costoso adquirir una cierta capacitación, y una vasta serie de puestos de baja capacitación, bajo salario y baja movilidad que conllevan poca autonomía y creatividad (véase Bastian *et al.*, 1986, págs. 52-55).

Asumiendo como dada la existencia de la división entre escasos puestos de trabajo altamente recompensados y una cantidad mayor de puestos menos deseables, el principio de mérito afirma que esta división del trabajo es justa cuando ningún grupo recibe puestos privilegiados por nacimiento o derecho, sino que estos puestos son en cambio concedidos de acuerdo con los logros individuales alcanzados respecto de la competencia técnica medida por criterios normativa y culturalmente neutrales. Si, como he sostenido, estos puestos no son y no pueden ser concedidos de este modo, entonces la legitimidad de una división jerárquica del trabajo en una sociedad comprometida con el igual valor moral de todas las personas pasa a verse gravemente cuestionado.

Las discusiones en torno a la igualdad de oportunidades y la acción afirmativa tienden a presuponer como un hecho social dado esta división jerárquica del trabajo en la que relativamente pocas personas son ganadoras y la mayoría son perdedoras (véase, por ejemplo, Sher, 1988, pág. 117). Como hemos visto antes, estas discusiones normalmente asumen un paradigma distributivo de la justicia. Se preguntan qué principios son los adecuados para asegurar la equidad en la distribución de los puestos, en un contexto en el que la naturaleza de los puestos y la relación entre ellos está ya dada. Un enfoque más radical consiste en preguntarse sobre la justicia de esta división del trabajo en sí misma. Una división del trabajo con escasos puestos deseables y una cantidad mayor de puestos de escasa recompensa ¿es en sí misma justa? ¿Cómo deberían definirse las tareas y las responsabilidades en la división social de trabajo, y cómo deberían estar relacionados unos puestos con otros? ¿Quién

debería decidir la división del trabajo y mediante qué procedimientos? Las decisiones respecto de esas cuestiones determinan gran parte de la distribución de bienes en una sociedad. Una vez que la división del trabajo está en vigor, aplicada y reproducida por la autoridad y por documentos diversos, la redistribución de los bienes no altera de manera apreciable el proceso que produce ese modelo de distribución. La mayor parte de las sociedades del mundo hoy en día tienen una división jerárquica del trabajo que distingue entre trabajo profesional y no profesional, o trabajo de definición de tareas y trabajo de ejecución de tareas. Esta división es injusta, como sostendré, porque conlleva tanto dominación como opresión.

En primer lugar, sin embargo, señalaré algunos aspectos de la división del trabajo que aquí *no* estoy criticando, en los cuales tienden a centrarse la mayoría de las discusiones sobre desigualdad en el trabajo. En primer lugar, no estoy criticando la especialización como tal. Por especialización entiendo el desarrollo y consolidación de capacidades técnicas, artesanales, sociales u organizacionales particulares para el logro de fines especializados, y la asignación de tal trabajo especializado a personas preparadas en dichas capacidades. En este sentido, la especialización normalmente tiene ventajas distintivas tanto para lograr fines colectivos como para los individuos que desarrollan sus capacidades y ejercitan sus capacidades. Mi análisis no se dirige contra la división horizontal del trabajo, sino contra la división jerárquica. Pero deseo distinguir la especialización de tareas de la división pormenorizada del trabajo típica de la producción industrial moderna. Esta última crea insignificantes y repetitivas minitareas que requieren poca o ninguna capacitación, que no están visiblemente ligadas a un resultado práctico, que son fácilmente controladas y automatizadas, y que normalmente no estimulan las habilidades y capacidades generales de una persona. Deseo criticar esta división pormenorizada del trabajo.

En segundo lugar, mi crítica no se extiende a todas las jerarquías de autoridad en el lugar de trabajo. A menudo

hay buenas razones para establecer roles de supervisión y mando en un esfuerzo colectivo, y para coordinar las operaciones a gran escala a través de cadenas de autoridad. Mi argumento implica que debería haber límites por encima y por debajo de tal autoridad, pero no deseo afirmar que sean malas todas las estructuras de toma de decisiones jerárquicas y de supervisión.

Por último, no estoy argumentando en contra de la paga diferenciada. La justicia no requiere igualdad de ingresos para todas las trabajadoras, y a menudo hay buenas razones para pagar de manera diferente a los distintos trabajadores, así como para pagar de manera diferente según las distintas ocupaciones. Como ha argumentado mucha gente, estas razones incluyen el recompensar el trabajo intenso y el esfuerzo extra, compensar el sacrificio que puede estar comprendido en adquirir capacitación especializada, proporcionar incentivos para desarrollar los que de otro modo serían trabajos menos deseables, y recompensar la productividad que está por encima de la media. Creo que son malas las enormes diferencias de ingresos que son típicas en la sociedad norteamericana, especialmente en la medida en que están ligadas a la división estructural entre el trabajo de definición de tareas y el trabajo de ejecución de tareas. Pero mi análisis sobre la injusticia de esta división estructural del trabajo no tiene implicaciones respecto de la paga diferenciada *per se*.

La división que me interesa es la que existe entre, en palabras de Philip Green, «quienes planifican sus propias rutinas de trabajo o las de las demás, como quiera que sean llevadas a cabo, y quienes siguen las rutinas que han sido planeadas para ellas» (Green, 1985, pág. 81). Roberto Unger edifica esta distinción como una distinción entre la definición de tareas y la ejecución de tareas, «entre los trabajos que permiten el ejercicio abierto de la inteligencia práctica reconstructiva y los trabajos que están pensados para que entrañen el ejercicio rutinario de una tarea bien definida que juega un rol limitado en un plan que la inteligencia práctica ha ideado (Unger, 1987b, pág. 76). En muchas empresas la división del

trabajo está construida de tal manera que algunos puestos encierran estos dos tipos de tareas en diferentes aspectos, mientras que otros son solo de un tipo u otro. La justificación para esta división entre la definición y la ejecución de tareas consiste en afirmar que quienes diseñan las tareas tienen una capacitación que les permite diseñar y organizar. En gran medida, por tanto, la distinción entre diseño y ejecución de tareas se corresponde con la división entre trabajadoras profesionales y no profesionales. En gran parte de la discusión que sigue a continuación me referiré a los dos tipos de división de manera intercambiable, pero indicaré también los modos en que las trabajadoras profesionales a veces tienden a incursionar en el lado de la división que corresponde a las tareas de ejecución.

La división entre trabajadores profesionales y no profesionales es una básica división de clases en las sociedades industriales avanzadas. Sin duda, la mayoría de los trabajadores profesionales y gerenciales en la sociedad capitalista no pertenecen a la clase capitalista, es decir, a la clase de las propietarias importantes de los medios de producción. La mayoría de los trabajadores profesionales y gerenciales son empleados asalariados, y en cierta medida por esa razón experimentan la misma explotación estructural que la clase obrera y una similar dependencia respecto del beneplácito de las propietarias, para tener un sustento continuado. La propiedad del capital, sin embargo, no es el único derecho de propiedad importante en nuestra sociedad. Los trabajadores profesionales y gerenciales tienen un privilegio de clase en los derechos de propiedad de los puestos.

El control del capital es solo un caso especial de derechos de propiedad. De manera más amplia, la propiedad debería entenderse como un conjunto de derechos que dan a la gente poder social, sea como «control sobre los bienes físicos y los productos materiales del trabajo, control sobre el trabajo mismo, [o] el poder de disponer de derechos no materiales» (Unger, 1987b, pág. 131). Los puestos de definición de tareas tienden a ser lo que Walzer (1983, págs. 10-13) llama bienes «dominantes»; estos bienes traen consigo el de-

recho a ingresos altos, prestigio, acceso a los recursos, autoridad sobre el trabajo de las trabajadoras que ejecutan tareas, y derecho a beneficiarse de este último.

Si bien existe una jerarquía de profesiones, las condiciones de riqueza de estos puestos constituyen un determinante esencial de la división de clases y de la lucha de clases en nuestra sociedad; el conflicto social tiene que ver en gran medida con el acceso a los exclusivos puestos profesionales que conllevan derecho a bienes y poder social (cfr. Collins, 1979, págs. 53-54). La división entre profesionales y no profesionales debería considerarse una división de clases debido a varias características que hacen que se trate de una división sistemática, de una distinción de grupos sociales reproducida a lo largo del tiempo. Un importante privilegio estructural de la clase profesional consiste en regular la entrada a sus filas, manteniendo así la exclusividad en sus conocimientos y forma de vida. Por lo general, la división entre profesionales y no profesionales se mantiene a través de las generaciones, teniendo los hijos de las profesionales una ventaja considerable en la admisión a la clase profesional. Por último, las profesionales deberían ser consideradas una clase estructurada, porque «una gran cantidad de gente ha efectivamente suprimido la posibilidad de cualquier intervención racional en la determinación de las políticas que afectan a las prácticas de esa clase» (Green, 1985, págs. 83-84). La división del trabajo entre diseño y ejecución de tareas instaura la dominación; tal como se presenta en la división social de clases entre trabajadoras profesionales y no profesionales, la división entre diseño y ejecución de tareas instaura la opresión fundamentalmente en forma de explotación, carencia de poder e imperialismo cultural.

La dominación, como la definí en el capítulo 1, consiste en que existan personas que tengan que realizar acciones cuyas reglas y objetivos han sido determinados sin su participación, bajo condiciones institucionalizadas en cuya decisión no han participado. En la típica organización jerárquicamente estructurada muchas empleadas tienen poca o ninguna participación en la decisión de sus propias respon-

sabilidades y de los límites de su acción, aun cuando tengan alguna participación en la decisión sobre las acciones de otras. *Prima facie*, la justicia implica libertad, en el sentido de autodeterminación, la capacidad de la gente para decidir lo que hará y por qué. En la actividad colectiva tal libertad no puede ser autónoma e independiente, sino que implica en cambio un derecho de participación en la toma de decisiones (Gould, 1988, cap. 4; Young, 1979).

Un aspecto de la división entre la definición y la ejecución de tareas es la tendencia organizacional a separar la toma de decisiones sobre las operaciones de toda una empresa, de todas las personas y puestos que llevan a cabo los fines de dicha empresa. Generalmente las organizaciones realizan operaciones de planificación centralizadas coordinadas por un número relativamente pequeño de individuos que ocupan los puestos más altos de la administración y la gerencia, y que deciden qué se producirá o qué se hará, cómo se estructurará la división del trabajo en la organización para realizar lo decidido, cómo se estructurará el proceso de producción y cuáles serán las escalas salariales y las relaciones de superioridad y subordinación entre los distintos puestos. Generalmente estas decisiones básicas de definición de tareas son ejecutadas en una cadena descendente de mando, en la que quienes están en el medio ejecutan aquello que han diseñado sus superiores pero diseñan también planes ejecutados por sus sobordinados, y quienes están en la base solo ejecutan las tareas diseñadas por sus superiores. Tal centralización de las decisiones básicas y tal estricta jerarquía descendente de autoridad significa que todas las personas excepto aquellas en los puestos más altos están sujetas a distintos grados de dominación.

En el capítulo 2 definí la explotación de manera amplia como cualquier relación en la que los resultados de las energías de un grupo sistemáticamente benefician a otro sin relación de reciprocidad. La división entre profesionales y no profesionales instaura la explotación en este sentido. Las clases trabajadoras premodernas liberaban a las aristócratas para que se ocuparan de las «más elevadas» tareas del arte,

el sacerdocio, la literatura y la política, satisfaciendo todas sus exigencias y necesidades. De manera similar, la clase obrera de hoy en día trabaja para aumentar el lujo y mejorar las condiciones de trabajo de las profesionales. El trabajo «material» de las no profesionales —cobrar el peaje, limpiar la oficina, pasar los informes, construir los aviones— libera a las profesionales y gerentes para que se ocupen del «más elevado» trabajo de pensar, diseñar y calcular, hablar entre sí o con las clientas, tomar decisiones, redactar los informes, planificar y coordinar y supervisar las complejas actividades de producción. Los profesionales son normalmente quienes se benefician directamente del trabajo menos cualificado que, como desarrollé en el capítulo 2, tiende a ser específicamente racial y de género. Esta relación de las profesionales respecto de las no profesionales es una relación de explotación porque las profesionales normalmente son mejor pagadas, reciben mayor reconocimiento y tienen mayor poder y autoridad, no obstante el hecho de que sea el trabajo de algunas no profesionales el que posibilite de manera directa el trabajo de las profesionales. A menudo el trabajo de las no profesionales es invisible, pasando inadvertida su contribución para hacer posible el trabajo de las profesionales.

Esta división de clases puede también contribuir a la explotación de los no profesionales en el sentido marxista más restrictivo de apropiación del valor de lo que producen aquellos trabajadores que no son profesionales. No deseo entrar aquí en la controversia sobre esta teoría marxista de la explotación, sobre cómo se distingue el trabajo productivo del no productivo, etc. De modo que sugeriré solamente, sin definirlos, dos tipos de afirmación que podríamos hacer sobre cómo contribuye la división entre definición y ejecución de tareas a la explotación de la clase obrera. El trabajo de muchos profesionales y gerentes es específicamente diseñar los procesos de producción y las relaciones de trabajo que maximizarán la productividad de los trabajadores no profesionales, en el sentido restringido de incrementar las ganancias (Poulantzas, 1978, págs. 236-241). Eliminar del

proceso de trabajo las decisiones de diseño y autonomía tanto como sea posible, haciendo que tal proceso consista solo en la ejecución de tareas dirigidas por otros, abarata el trabajo, lo hace apto para la automatización y refuerza el control sobre los trabajadores, todo lo cual contribuye a una mayor explotación.

Si una acepta además la distinción marxista entre trabajo productivo e improductivo, se puede sostener que gran parte del trabajo de los profesionales y gerentes no es productivo en el sentido de contribuir directamente con nuevo valor en la economía. Dado que los profesionales, no obstante, son pagados más que los no profesionales cuyo trabajo es productivo en este sentido restringido, y reciben otros beneficios materiales, se puede sostener que sus beneficios son el resultado de una apropiación de la plusvalía producida por los no profesionales (cfr. Collins, 1979, págs. 64-70). Defender esta afirmación implica criticar la creencia dominante de que los profesionales reciben mayores beneficios que los no profesionales porque contribuyen en mayor medida al producto social. Normalmente los ingresos más altos se deben al poder social y valor cultural de los profesionales, no a su productividad social.

El imperativo del trabajo sin capacitación, asociado a la división entre el trabajo de definición y el trabajo de ejecución de tareas, produce la opresión de la carencia de poder en muchas trabajadoras. Como expliqué en el capítulo 2, la carencia de poder es la situación consistente en tener poca o ninguna autoridad o autonomía en la mayoría de los aspectos de la propia vida, especialmente en el propio trabajo. Como concepto, la carencia de poder se superpone a la dominación pero no es coextensiva con ésta. Todas quienes no participan en la decisión sobre las reglas y en la elección de las autoridades que disponen sobre sus acciones y las condiciones de sus acciones experimentan la dominación. Esto incluye a todas las personas que carecen de poder. Muchas de quienes experimentan la dominación ejercen no obstante un considerable poder de iniciativa, autoridad y creatividad en su trabajo, y esto es lo que distingue a estas

personas de aquellas sujetas a la opresión de la carencia de poder.

La organización laboral divide la actividad industrial o de servicios en un aspecto «profesional», que ejerce el conocimiento técnico, la creatividad y las capacidades de organización que se necesitan para la actividad, por un lado, y las operaciones de ejecución organizadas de manera rutinaria, por otro. El objetivo del trabajo mecanizado necesita de este proceso de descapacitación tanto como sea posible, para reducir los costos laborales, maximizar la productividad por unidad, y hacer más fácil el control del desempeño laboral. Uno de los principales trabajos de las profesionales de la organización encargadas de la definición de tareas pasa a ser el resolver cómo estructurar el trabajo automatizado y organizado de manera rutinaria usando la menor cantidad de trabajadores, en una división pormenorizada de tareas que no requieren capacitación (Braverman, 1974, esp. apartados 1 y 2). Como señalé antes, solo los trabajos más rutinarios, insignificantes y repetitivos están claramente sujetos a medidas de productividad objetivas, cuantificables y normativamente neutrales. Esto es así porque la capacitación, actitud crítica y creatividad que requieren las tareas en su totalidad han sido suprimidas y reubicadas en una función gerencial separada.

La justicia conlleva que las personas tengan la oportunidad de desarrollar y ejercer sus capacidades en escenarios socialmente reconocidos. Sin embargo, realizar tareas automatizadas, rutinarias y especializadas al detalle, normalmente no desarrolla demasiado la capacidad de una persona, y a veces amortigua la ambición o la habilidad para desarrollar las capacidades. Algunos trabajos que no requieren capacitación permiten la movilidad hacia trabajos con mayor capacitación. A menudo, sin embargo, los trabajos más complejos requieren una preparación especial y se basan muy poco en capacidades adquiridas en el trabajo anterior. No deseo exagerar la prevalencia del trabajo no capacitado entre las no profesionales; muchas ocupaciones no profesionales conllevan una importante capacitación y dan

lugar a que se llegue a niveles de excelencia. Como analizaré en seguida, gran parte del trabajo no profesional que conlleva el desarrollo y ejercicio de capacidades es, no obstante, devaluado por las normas culturales que valoran las ocupaciones de acuerdo con el grado de racionalidad abstracta escindida de la práctica que conlleven. La división estructural entre el trabajo de definición y ejecución de tareas presiona, además, sobre estas ocupaciones no profesionales cualificadas para profesionalizarlas, es decir, para formalizar su cualificación, crear técnicas y teorías para su difusión, desarrollar escuelas profesionales que certifiquen la actividad, y deslindar estos aspectos técnicos del trabajo de las tareas de apoyo más rutinarias.

El imperativo de descapacitación se propone aumentar la proporción de trabajos organizados de manera rutinaria respecto de los trabajos más cualificados, creativos y autónomos que se definen como profesionales y se reservan para quienes han adquirido la correspondiente acreditación. Señalé con anterioridad que la estructura laboral de la sociedad norteamericana está cada vez más polarizada entre dicho trabajo profesional y el trabajo no cualificado y rutinario. La creación de una enorme clase de trabajos no cualificados y rutinarios es injusta, porque condena a una gran parte de la población a una situación en la que no pueden desarrollar y ejercer sus capacidades. Estos trabajos de baja cualificación tienden a ser trabajos sin futuro, no ofrecen posibilidades de ascenso ni desarrollo laboral. La movilidad desde la clase no profesional a la profesional es casi imposible sin una instrucción costosa y que requiere tiempo.

Los no profesionales también carecen de poder en el sentido de que están sobordinados y ejercen poco poder de decisión y autonomía en el trabajo. Los no profesionales que ejecutan tareas diseñadas por otros están sujetos a la dominación por parte de los profesionales y gerentes, cuyo derecho a mandarlos está legitimado por la capacitación que se les exige tener (Poulantzas, 1978, págs. 240-242). Los trabajadores no profesionales generalmente deben cumplir órdenes y tienen pocas oportunidades de dar órdenes. Deben

realizar los trabajos asignados en el modo en que se les indica, a menudo a una velocidad regulada por superiores o máquinas. Si piensan que el trabajo está definido de manera irracional, normalmente tienen pocas oportunidades para quejarse o sugerir cambios. Como analicé más arriba, muchos trabajadores tienen una considerable discrecionalidad sobre si intervenir y cómo para prevenir que algo vaya mal, pero su autoridad para la toma de decisiones normalmente alcanza solo a los detalles relativos a las tareas asignadas. Dado que están ejecutando tareas diseñadas por otros, sujetos a supervisión directa y a menudo a dominación personal por parte de otros, los no profesionales deben diariamente comportarse como subordinados obedientes, una situación que normalmente rebaja el sentido de identidad.

Por último, la división entre el trabajo profesional y no profesional instaura un imperialismo cultural que postula que algunos tipos de trabajo son intrínsecamente superiores y más valiosos que otros. A través de la operación de lo que Alison Jaggar (1983, págs. 40-42) llama «dualismo normativo», el trabajo es valorado de acuerdo con una jerarquía que distingue la «inteligencia» del cuerpo. La cultura dominante implícitamente opera con un significado restringido de «inteligencia» entendida como el ejercicio de capacidades técnicas verbales y del cálculo abstracto, en el discurso y actividades despojadas del elemento concreto de las cosas sensoriales. Profesionalizar una actividad significa crear una disciplina teórica para la expresión formal y la racionalización de sus procedimientos. Este proceso de racionalización se abstrae de la práctica comprometida en la actividad, y separa los elementos formales abstraídos de los elementos materiales encarnados.

Las normas que miden todo el trabajo conforme a las restringidas categorías de la racionalidad calculadora y técnica ubica las ocupaciones en una única escala de inteligencia. Pero ¿realmente requiere más inteligencia ser médica que bibliotecaria?, ¿ser un representante de ventas que un fontanero? Los significados culturales del trabajo victimizan injustamente a alguna gente por el trabajo que eligen o en

el que están encaminados, mientras que recompensan a otra gente de manera completamente desproporcionada respecto de su contribución al producto social. Jugar con niños pequeños, disciplinarlos y enseñarles, sin duda requiere una inteligencia sutil, cuyas características son muy diferentes de aquellas que se manifiestan en el hecho de especular bien en el mercado de acciones. Resolver cómo mover voluminosos muebles pasando por las esquinas y bajando escaleras sin romper, abollar o rayar nada a menudo requiere un admirable ingenio, pero de manera bastante diferente al que se requiere para escribir programas de computación. Este imperialismo cultural se extiende más allá de las no profesionales hasta algunas profesiones. Algunas profesiones, que tienden a desarrollar predominantemente las mujeres, se consideran de menor valor según los estándares de inteligencia imperantes; su trabajo es considerado menos «científico», y a menudo estas profesiones se entiende que están ligadas al cuerpo y la necesidad: la enseñanza a niños pequeños, el trabajo social, la enfermería.

La habitual división jerárquica del trabajo tiende a ignorar la inteligencia y capacidades que tienen formas diferentes y en algunos sentidos incomparables. Los tests de inteligencia, y la mayoría de los demás tests estandarizados, presuponen una definición restringida de la inteligencia como racionalidad abstracta, reduciendo todas las capacidades y estilos cognitivos a una medida común que desvaloriza algunas capacidades, las cuales conforme a otra medida podrían ser calificadas como simplemente diferentes. Con todo, la aplicación de una única escala para medir la inteligencia, y la valoración jerárquica de las ocupaciones que tal medición implica, se presenta como prácticamente incuestionable.

Como sostuve en el capítulo 5, esta jerarquía normativa de la inteligencia ocupacional contiene un sesgo blanco masculino. El trabajo de racionalidad abstracta está clasificado como apropiado para los hombres blancos, mientras que el trabajo que conlleva el cuidado del cuerpo y las emociones está clasificado como apropiado para mujeres, y el

trabajo «de baja categoría», de servir y ser servil, está clasificado como apropiado para personas no blancas. De este modo, los imperialismos culturales que estructuran el racismo y el sexismo modulan un imperialismo cultural que estructura la diferencia de clases. Su injusticia consiste en conceder alto prestigio a algunos trabajos y bajo prestigio a otros. El prestigio, que es una construcción enteramente cultural y simbólica, permite así la recompensa y el privilegio material diferencial.

La división entre profesionales y no profesionales lleva a una valoración cultural general de algunos tipos de gente como «respetable» debido al tipo de trabajo que hacen, y de otro tipo de gente como menos respetables. Las necesidades, experiencia, estilo de vida e intereses, de la clase de los profesionales, respetables, pasa a dominar muchos aspectos de la vida social más allá del lugar de trabajo, incluyendo la política social y las imágenes de los medios de comunicación. Los periódicos, la televisión, la publicidad, las revistas y novelas populares representan mucho más a menudo las vidas y problemas de los profesionales de clase media que aquellas de los no profesionales de clase obrera, haciendo que quienes carecen de poder sean invisibles y estén privados de participación cultural.

La división democrática del trabajo

Del análisis del apartado anterior extraigo la conclusión de que la justicia social requiere de la democracia en el lugar de trabajo, y requiere que se socave la división entre definición y ejecución de tareas. Hay muchas teorías y modelos de democracia laboral (véanse, por ejemplo, Schweickart, 1980; Pateman, 1970; Mason, 1982; Bernstein, 1980; Gould, 1988). Aunque de manera menos frecuente, algunos escritos recientes, que he citado en este capítulo, ofrecen propuestas detalladas para una vida laboral estructurada que minimice la división de clases entre el trabajo de definición de tareas y el de ejecución de tareas (véanse Green, 1985,

págs. 79-94; Collins, 1979, 200-210). No voy a reproducir ni a evaluar aquí estas teorías y modelos. Tampoco voy a ofrecer otro modelo de división democrática del trabajo. Para finalizar este capítulo apuntaré solamente algunos parámetros generales para una organización justa del trabajo.

La democracia en el trabajo es un elemento necesario en la organización social justa, por las mismas razones por las que un gobierno debería ser democrático (véase Gould, cap. 9). Como señalan muchas autoras, además, el gobierno democrático y los lugares de trabajo democráticos se refuerzan mutuamente. La participación en la toma de decisiones en el trabajo contribuye al desarrollo de un interés y una capacidad para la participación en la toma de decisiones en la ciudad y el Estado (véanse, por ejemplo, Pateman, 1970, cap. 3; Mason, cap. 4). La democracia en el trabajo requiere de al menos dos condiciones necesarias: A) las empleadas de una empresa deben participar en las decisiones básicas de la empresa en su totalidad, y B) deben participar en las decisiones específicas que conciernen a su situación laboral inmediata. Estas condiciones limitan en cada caso el alcance del poder tanto por arriba como por abajo. La primera condición implica que no haya ejecutivas de alto nivel con autoridad de iniciativa y concreción respecto de las operaciones de la empresa. Por el contrario, las decisiones básicas sobre la empresa deben ser tomadas por una asamblea democráticamente elegida y representativa, responsable frente a quienes la han elegido. Tales decisiones básicas podrían incluir cuestiones sobre qué se producirá, o qué servicios se prestarán; el plan básico y la organización de la producción o de los procesos de prestación de servicios, incluyendo la estructura básica de división del trabajo; la estructura básica de salarios y participación en los beneficios; la estrategia de inversión del capital; el establecimiento de un estatuto y de derechos básicos de las trabajadoras dentro de la empresa, así como de los procedimientos para proteger dichos derechos y resolver las disputas laborales; y las reglas básicas de contratación y promoción, así como los procedimientos

para elegir a quiénes ocuparán los cargos electivos. Como hice notar en el capítulo 2, la comunidad en la que se sitúa un cierto lugar de trabajo está directamente afectada por al menos algunas de sus actividades, tales como sus planes de reinversión del capital, sus vertidos contaminantes e incluso su política de guarderías infantiles. Así, la comunidad merece alguna representación en al menos aquellas decisiones que afecten de manera significativa a la vida fuera de la empresa. Más aún, cuando las empresas no son de propiedad de las empleadas, las accionistas merecen también alguna representación. En el nivel de los órganos generales de gobierno de la empresa debería operar el principio de representación de grupo que defendí en el capítulo 6. Los grupos socialmente oprimidos o desaventajados, tales como las mujeres, las minorías raciales y la gente discapacitada, deberían recibir una representación específica. Además, en el contexto de una empresa en particular otros grupos podrían ser potencialmente desaventajados, tales como las trabajadoras que han ingresado recientemente o aquellas que realizan alguna tarea en particular.

Sin embargo, la democracia en el trabajo no es completa si solo implica participación en las decisiones de alto nivel a través de un sistema de representación. Es igualmente importante que los trabajadores participen en las decisiones relativas a su propio contexto y ambiente inmediato de trabajo, es decir, su propia especialidad, su departamento, su equipo de trabajo, su espacio de trabajo, etc. Esto no excluye a gerentes o supervisores, pero significa que algunas decisiones deben ser tomadas conjuntamente por gerentes y trabajadores, que se deben fijar límites al poder de la gerencia, y que tal poder debe operar junto a una considerable autonomía individual y de grupo.

Como analicé más arriba, las trabajadoras deberían decidir democráticamente cuáles son las cualificaciones necesarias para los trabajos y quién está cualificada para ellos. Esto no implica que todas las trabajadoras deban participar en la decisión relativa a cada nombramiento o contratación. Significa, sin embargo, que como norma debería haber «co-

mités de búsqueda» democráticamente elegidos, especialmente para los puestos con remuneraciones, poder o capacitación por encima de la media.

Aunque no cambiara nada más en la estructura laboral y en la división del trabajo, la democracia en el trabajo, con las características que he descrito, puede reducir en gran medida la opresión que genera la carencia de poder, que habitualmente resulta de la división entre profesionales que definen casi todo sobre su propio trabajo y el de los demás, y trabajadores que sólo ejecutan las tareas definidas por otros. Aunque las pautas que definen el trabajo permanecieran más o menos como están, incluyendo la distinción entre expertos técnicos y gerentes, por un lado, y trabajadores menos capacitados de producción, administración y servicios, por otro lado, la toma de decisiones democrática en el trabajo reduciría, no obstante, la dominación y la subordinación de estos últimos. Además, aunque estos trabajadores menos capacitados continuaran ejecutando tareas rutinarias y repetitivas, el hecho de tener el derecho y la oportunidad de participar en las principales decisiones relativas al trabajo podría hacer su vida laboral más interesante y estimulante para el desarrollo de sus capacidades.

He sostenido que la división entre el trabajo de definición de tareas y el trabajo de ejecución de tareas, entre una clase profesional y una clase no profesional, tiende en sí misma a producir y reproducir la opresión. Esta división está tan arraigada en la industria moderna que hasta el sistema de cooperativas obreras, ampliamente reconocido como el ejemplo más exitoso de democracia de los trabajadores en el mundo —Mondragón, en el País Vasco, en España—, conserva una fuerte división entre un estrato profesional y gerencial de expertas, y trabajadoras no profesionales (véase Hacker, 1989, caps. 5 y 7). En la medida en que se conserva tal división de clases, existe una tendencia inherente de la clase profesional a monopolizar el conocimiento, a quitar poder a otras personas a través de la descapacitación de su trabajo y a ubicarse en una privilegiada relación de explotación e imperialismo cultural respecto de las demás.

Una división democrática del trabajo no necesita —y probablemente no debería— eliminar la especialización. Socavar la división de clases entre trabajadoras profesionales y no profesionales significa, por tanto, lo siguiente. En primer lugar, el particular privilegio asociado con el trabajo profesional solamente sobre la base del estatus o el prestigio, que se manifiesta en la forma de pago, la autonomía, las normas laborales, o el acceso a los recursos, es incorrecto. En segundo lugar, la movilidad desde el trabajo menos cualificado al más cualificado debería ser accesible para cualquiera. No debería existir una cosa tal como los trabajos «sin futuro», aunque tampoco debería acarrear un estigma social el permanecer en un mismo trabajo. El desarrollo de las capacidades en el trabajo y la oportunidad de ascender a través de distintos niveles laborales deberían estar mucho más extendidas de lo que lo están en las típicas estructuras de trabajo de las sociedades industriales avanzadas. Las trabajadoras profesionales y gerenciales, además, deberían comenzar su vida de trabajo con la experiencia práctica de la línea de montaje o del servicio de entrega al cliente (cfr. Collins, 1979, 200 201). Muchas cosas buenas se conseguirían si se asignara a las trabajadoras profesionales y gerenciales modestas tareas de producción o mantenimiento. Allí donde se requiere una instrucción a largo plazo para desarrollar capacidades especializadas, tal instrucción debería estar disponible sin ningún coste económico, y en la medida de lo posible estar disponible para todas quienes quisieran realizarla (cfr. Green, 1985, págs. 87-89). Por último, las personas con capacidades técnicas especializadas o formas especializadas de conocimiento, deben ser responsables ante las trabajadoras y la comunidad. El conocimiento especializado, que las expertas deberían presentar y difundir, es indispensable para la toma de decisiones, pero las expertas no pueden reclamar autoridad para tomar decisiones, sobre la base de su capacitación (cfr. Green, 1985; Gould, 1988, cap. 10). Las decisiones sobre los usos de la tecnología, la organización y difusión de información, la planificación de edificios y ciudades, etc., deberían ser tomadas por las personas en ámbitos públicos

democráticos heterogéneos en el lugar de trabajo, el barrio y la región. El último capítulo de este libro afirma, entre otras cosas, la importancia del gobierno regional para la promoción de la justicia en el lugar de trabajo y en los barrios.

CAPÍTULO VIII
Vida urbana y diferencia

> La tolerancia, el espacio para las grandes diferencias entre vecinas —diferencias que a menudo van mucho más allá de las diferencias de color—, que son posibles y normales en la vida marcadamente urbana, pero que son tan raras en los barrios suburbanos y seudosuburbanos, son posibles y normales solo cuando las calles de las grandes ciudades están equipadas de manera tal que permiten que personas que no se conocen vivan juntas y en paz, en términos civilizados y esencialmente dignificantes y reservados.
>
> JANE JACOBS

Un importante propósito de la teoría crítica normativa es ofrecer una visión alternativa de las relaciones sociales que, en palabras de Marcuse, «conceptualice aquella sustancia de la que está hecho el mundo de la experiencia... con una visión sobre sus posibilidades, a la luz de su real limitación, represión y negación» (Marcuse, 1964, pág. 7). Tal visión normativa positiva puede inspirar la esperanza e imaginación capaces de motivar a la acción para el cambio social. Dicha visión proporciona también parte de la distancia reflexiva necesaria para la crítica de las circunstancias sociales existentes.

Muchas filósofas y teóricas políticas critican la sociedad capitalista de bienestar por ser atomista, despolitizada, e incentivar el pluralismo autorreferente de intereses de grupo y la dominación burocrática. La visión alternativa más común que ofrecen tales críticas es un ideal de comunidad. Incitadas por la apelación a la comunidad como una alternativa al individualismo liberal que han hecho Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y otras, en los últimos años las teóricas políticas han debatido las virtudes y defectos del comunitarismo como opuesto al liberalismo (Gutmann, 1985; Hirsch, 1986; Wallach, 1987; Buchanan, 1989). Muchas socialistas, anarquistas, feministas y otras personas críticas de la sociedad capitalista de bienestar formulan su visión de una sociedad libre de la dominación y la opresión en términos de un ideal de comunidad. Gran parte de este debate nos llevaría a pensar que el individualismo liberal y el comunitarismo agotan las posibilidades respecto de cómo concebir las relaciones sociales.

Debería haber quedado claro ya, en capítulos anteriores, que comparto muchas de las críticas comunitaristas a la sociedad y la teoría democrático-liberal del capitalismo de bienestar. Sin embargo, sostendré en este capítulo que el ideal de comunidad no ofrece una visión alternativa adecuada para un estado democrático. El ideal de comunidad ejemplifica la lógica de la identidad que analicé en el capítulo 4. Este ideal expresa un deseo de fusión de los sujetos entre sí, que en la práctica opera para excluir a aquellas personas con las que el grupo no se identifica. El ideal de comunidad niega y reprime la diferencia social, el hecho de que el Estado no pueda ser pensado como una unidad en la que todas las participantes comparten una experiencia común y valores comunes. Además, al privilegiar las relaciones cara a cara, el ideal de comunidad niega la diferencia que se presenta bajo la forma del distanciamiento temporal y espacial que caracteriza los procesos sociales.

Como alternativa al ideal de comunidad, desarrollaré en este capítulo un ideal de vida urbana como una visión de las relaciones sociales que afirma la diferencia de grupo. Como

ideal normativo, la noción de vida urbana promueve relaciones sociales de diferencia sin exclusión. En la ciudad habitan grupos diferentes uno al lado del otro, interactuando necesariamente en los espacios de la ciudad. Si la política de la ciudad quiere ser democrática y no estar dominada por el punto de vista de un grupo, tal política debe tomar en cuenta y facilitar la participación de los diferentes grupos que habitan juntos en la ciudad sin formar una comunidad.

Sin embargo, la vida urbana como abierta a la alteridad no asimilada representa solo un ideal social no realizado. Muchas injusticias sociales existen en las ciudades de hoy en día. Las ciudades y la gente que hay en ellas son personas relativamente carentes de poder ante la dominación del capital empresarial y la burocracia estatal. Los procesos de toma de decisiones privatizados reproducen y exacerban, en las ciudades y en los pueblos, las desigualdades y opresiones. Producen o refuerzan también la segregación y la exclusión dentro de las ciudades y entre ciudades y pueblos, lo cual contribuye a la explotación, la marginación y el imperialismo cultural.

Muchas teóricas democráticas responden a estos males de la vida urbana llamando a la creación de comunidades autónomas descentralizadas, en las que la gente ejerza el control local sobre su vida y su barrio. Sugiero como conclusión que tales llamamientos a la autonomía local reproducen los problemas de exclusión que plantea el ideal de comunidad. Ofrezco aquí una distinción conceptual entre autonomía y autoridad, y bosquejo algunos parámetros de autoridad democrática en los gobiernos regionales a gran escala.

La oposición entre individualismo y comunidad

Las críticas al liberalismo con frecuencia invocan una concepción de comunidad que presentan como alternativa al individualismo y al abstracto formalismo que atribuyen al liberalismo (cfr. Wolff, 1968, cap. 5; Bay, 1981, cap. 5). Di-

chas críticas rechazan la imagen de las personas como átomos separados e independientes, cada uno con los mismos derechos formales, con el derecho a mantener a las demás personas alejadas, separadas. Para tales escritoras, el ideal de comunidad evoca la ausencia de la competitividad autointeresada de la sociedad moderna. En este ideal, las críticas al liberalismo encuentran una alternativa a la abstracta y formal metodología del liberalismo. Vivir en comunidad con otras personas implica algo más que respetar meramente sus derechos; implica ocuparse de la particularidad de sus necesidades e intereses y contribuir a satisfacerlos.

En su justamente famosa crítica a Rawls, por ejemplo, Michael Sandel (1982) sostiene que el énfasis del liberalismo en la primacía de la justicia presupone una concepción del yo como una unidad antecedente que existe con anterioridad a sus deseos y fines, completa en sí misma, separada y desvinculada. El autor sostiene que ésta es una concepción del yo irreal e incoherente. Sería mejor reemplazarla por una concepción del yo como el producto de una identidad que comparte con otros sujetos, de valores y fines que no son externos y voluntarios, como pensaría el liberalismo, sino constitutivos del yo. Esta concepción constitutiva del yo es expresada por el concepto de comunidad.

Benjamin Barber (1984) usa también la idea de comunidad para evocar una visión de la vida social que no concibe a la persona como un individuo atomizado, separado. La teoría política liberal representa a los individuos como ocupando espacios privados y separados, como impulsados solo por sus propios deseos privados. Ésta es una concepción de la naturaleza humana orientada hacia el consumo, en la que las relaciones sociales y políticas solo se pueden entender como bienes instrumentales para el logro de deseos individuales, y no como bienes intrínsecos. Esta concepción atomista genera una teoría política que presupone el conflicto y la competencia como modos característicos de interacción. Al igual que Sandel, Barber apela al ideal de comunidad para invocar una concepción de la persona como socialmente constituida, activamente orientada hacia la afirmación

de relaciones de mutua interacción, antes que orientada solamente hacia la satisfacción de necesidades y deseos privados (cfr. Ackelsber, 1988).

Como se ha puesto de manifiesto en capítulos anteriores de este libro, comparto estas críticas al liberalismo. He sostenido que la ontología social liberal no deja lugar para el concepto de grupos sociales. He caracterizado al grupo social como el resultado relacional de interacciones, significados y afinidades de acuerdo con las cuales las personas se identifican unas con otras. El yo es en efecto un producto de las relaciones sociales de manera profunda y a menudo contradictoria. Además, las identidadès de grupo social de una persona, además, son compartidas en un sentido significativo con otras personas del grupo.

He criticado también los presupuestos del liberalismo sobre una naturaleza humana orientada hacia el consumo, y estoy de acuerdo con Barber en que estos presupuestos llevan a una interpretación instrumental de la función de la política. Junto con Barber y otras teóricas neorrepulicanistas, también rechazo la privatización de la política característica de los procesos pluralistas liberales, y me pronuncio a favor de la institución de ámbitos públicos democráticos. Pienso, sin embargo, que todas estas críticas al liberalismo pueden y deben hacerse sin adherir a la comunidad como ideal político.

Muy a menudo el debate contemporáneo sobre estas cuestiones establece una exhaustiva dicotomía entre el individualismo y la comunidad. La comunidad aparece en las oposiciones entre individualismo/comunidad, yo separado/yo compartido, privado/público. Pero como la mayoría de tales términos, el individualismo y la comunidad tienen una lógica común que subyace a su polaridad, y que hace posible que cada uno defina al otro negativamente. Cada uno de estos términos implica una negación de la diferencia y un deseo por hacer confluir la multiplicidad y la heterogeneidad en la unidad, aunque lo hacen de maneras opuestas. El individualismo liberal niega la diferencia postulando el yo como una unidad sólida, autosuficiente, no definida por

nada ni nadie que no sea él mismo. Su ética formalista de los derechos niega también la diferencia haciendo confluir a todos esos individuos separados bajo la norma común de los derechos. Quienes proponen la comunidad, por otra parte, niegan la diferencia postulando como ideal social la fusión antes que la separación. Ellas conciben al sujeto social como una relación de unidad o interacción mutua compuesta por la identificación y simetría entre los individuos dentro de una totalidad. El comunitarismo representa el ansia de ver a las personas unidas unas con otras en un todo compartido.

Para muchas escritoras, el rechazo del individualismo implica lógicamente la afirmación de la comunidad, y a la inversa cualquier rechazo de la comunidad implica que una necesariamente apoya el individualismo. En su análisis del debate entre Jean Elshtain y Barbara Ehrenreich, por ejemplo, Harry Boyte y Sara Evans (1984) afirman que Ehrenreich promueve el individualismo porque rechaza la apelación a la comunidad que hace Elshtain. Los escritos recientes sobre el debate entre teóricas políticas, generado por las críticas comunitaristas a Rawls, expresan todos dicho debate en términos de una dicotomía entre individualismo liberal y comunidad, sugiriendo que estas dos categorías son de hecho mutuamente excluyentes y agotan todas las posibles ontologías sociales y concepciones del yo (véanse Hirsh, 1986; Wallach, 1987; Cornell, 1987). De este modo, incluso cuando quienes participan en la discusión reconocen el carácter totalizador y circular de este debate, e intentan tomar posición fuera de sus términos, tienden a caer en la afirmación de uno u otro «lado» de la dicotomía porque se considera que tal dicotomía, como la dicotomía *a*/no-*a*, agota todas las posibilidades lógicas.

El sueño rousseauniano

El ideal de comunidad se ajusta a la lógica de la identidad que analicé en el capítulo 4. Tal ideal expresa un ansia de unidad, la unidad de los sujetos entre sí. El ideal de co-

munidad expresa un anhelo de armonía entre las personas, de consenso y entendimiento mutuo, un anhelo por lo que Foucault llama el sueño rousseauniano de

> una sociedad transparente, visible y legible en cada una de sus partes, el sueño de que ya no existan más zonas de oscuridad, zonas creadas por los privilegios del poder real o la prerrogativa de alguna corporación, zonas de desorden. Era el sueño de que cada individuo, cualquiera que fuera la posición que ocupara, fuera capaz de ver la sociedad entera, que los corazones de los hombres se comunicaran, que su visión estuviera despejada de obstáculos, y que la opinión de todas las personas reinara sobre cada una (Foucault, 1980, pág. 152).

Sea que se exprese como subjetividad compartida o conciencia común, por una parte, o como relaciones mutuas y de reciprocidad, el ideal de comunidad niega, desvaloriza o reprime la diferencia ontológica de los sujetos, e intenta disolver la inagotabilidad social en la comodidad de un todo cerrado en sí mismo.

Sandel es explícito respecto de la definición de comunidad como subjetividad compartida. La diferencia entre su propio significado constitutivo de comunidad, y los significados instrumentales y sentimentales que encuentra en Rawls, es precisamente que en la comunidad constitutiva los sujetos comparten un autoentendimiento común (Sandel, 1982, págs. 62-63, 173). El autor también es explícito respecto de la transparencia social como el significado y objeto de la comunidad:

> Y en la medida en que nuestro autoentendimiento constitutivo comprende a un sujeto más amplio que el solo individuo, sea que se trate de una familia o tribu o ciudad o clase o nación o pueblo, hasta tal punto dicho entendimiento define una comunidad en el sentido constitutivo. Y lo que distingue a dicha comunidad no es meramente un espíritu de benevolencia, o la prevalencia de valores comunitarios, ni siquiera de ciertos «objetivos fi-

nales compartidos» por sí solos, sino un vocabulario común del discurso y un trasfondo de prácticas y entendimientos implícitos dentro de los cuales la opacidad de las participantes se reduce, aunque nunca se disuelve definitivamente. Así como la justicia depende para su preeminencia de la separabilidad o límites entre las personas en el sentido cognitivo, su prioridad disminuiría en la media en que la opacidad se desvaneciera y se profundizara en la comunidad (Sandel, 1982, págs. 172-173).

Barber también toma la subjetividad compartida como el significado de la comunidad. A través de la participación política los individuos se enfrentan unos a otros y ajustan sus carencias y deseos, creando un «orden común de necesidades y carencias individuales en una única visión del futuro en la que todo se puede compartir». La democracia fuerte intenta alcanzar un «consenso creativo» que a través de la discusión común y el trabajo común cree una «conciencia común y un juicio político» (Barber, 1984, pág. 224).

Algunas teorías de la comunidad, por otra parte, reemplazan lo común en el significado de comunidad por la idea de relaciones mutuas y reciprocidad, el reconocimiento por parte de cada individuo de la individualidad de todas las otras personas (véase Cornell, 1987). Seyla Benhabib, por ejemplo, considera el punto de vista que enfatiza el elemento común entre las personas como aquél constituido por una ética de los derechos y la justicia del tipo representado por Rawls, que la autora llama el punto de vista de «la otra generalizada». La teoría moral debe expresar también un punto de vista complementario que Benhabib llama el punto de vista de la «otra concreta». Benhabib se refiere a esta perspectiva como una visión sobre la comunidad de necesidades y solidaridad, en contraste con la comunidad de derechos concebida por el liberalismo:

El punto de vista de la «otra concreta», por el contrario, requiere que veamos a todos y a cada uno de los seres racionales como individuos con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concre-

> ta. Al asumir este punto de vista, nos abstraemos de aquello que tenemos en común e intentamos entender lo que la otra persona tiene de distinto. Intentamos comprender las necesidades de la otra persona, sus motivaciones, lo que busca y lo que desea. Nuestra relación con la otra está guiada por la norma de *reciprocidad complementaria*: cada persona tiene derecho a esperar de la otra persona —y a asumir respecto de ella— formas de conducta a través de las cuales la otra se siente reconocida y confirmada como un ser concreto, individual, con necesidades, talentos y capacidades específicas... Las categorías morales que acompañan a tales interacciones son las de la responsabilidad, la vinculación y el compartir. Los correspondientes sentimientos morales son los de amor, cuidado, simpatía y solidaridad, y la visión de la comunidad es una visión de necesidades y solidaridad (Behabib, 1986, pág. 341).

A pesar de la aparente divergencia entre el lenguaje de la subjetividad compartida de Sandel y Barber y el lenguaje de la reciprocidad complementaria de Benhabib, creo que los tres autores expresan un ideal similar de las relaciones sociales como *copresencia de los sujetos* (cfr. Derrida, 1976, págs. 137-139). Sea que se exprese como conciencia común o como entendimiento mutuo, el ideal es un ideal de transparencia de los sujetos entre sí. En este ideal cada persona entiende a las otras y las reconoce en el mismo modo en que ellas se entienden a sí mismas, y todas reconocen que las otras las entienden como ellas se entienden a sí mismas. De tal modo, este ideal se ajusta a lo que Derrida llama la metafísica de la presencia, que intenta subsumir la diferencia temporal inherente al lenguaje y la experiencia a una totalidad que puede ser comprendida en una sola visión. Este ideal de comunidad niega la diferencia ontológica tanto dentro de los sujetos como entre ellos.

En la comunidad las personas dejan de ser otras, opacas, no entendidas y se vuelven mutuamente comprensivas, entendiéndose unas a otras como se entienden a sí mismas, fusionadas. Tal ideal de transparencia de los sujetos entre sí

niega la diferencia o asimetría básica de los sujetos. Como puso de manifiesto Hegel —y luego profundizó el análisis de Sartre—, las personas se trascienden necesariamente unas a otras porque la subjetividad es negatividad. El tomar en consideración a la otra persona es siempre objetivarla. Las otras personas nunca ven el mundo desde mi perspectiva, y al ser testigo de la comprensión objetiva que la otra persona tiene de mi cuerpo, acciones y palabras, me enfrento siempre con una experiencia de mí misma diferente a la que yo tengo.

Esta trascendencia intersubjetiva mutua hace posible, por supuesto, compartir entre nosotras un hecho que Sartre parece notar menos que Hegel. El compartir, sin embargo, nunca es entendimiento y reciprocidad mutuas completas. Más aún, el compartir es frágil. En el momento siguiente la otra persona podría entender a partir de mis palabras algo distinto a lo que yo quise expresar, o adjudicar a mis acciones consecuencias que yo no pretendo. La misma diferencia que hace posible el compartir entre nosotras también hace que los malentendidos, el rechazo, la renuncia y el conflicto sean siempre condiciones posibles del ser social.

Dado que el sujeto no es una unidad, no se puede hacer presente ante sí mismo, conocerse a sí mismo. No siempre sé lo que quiero decir, lo que necesito, quiero, deseo, porque los significados, las necesidades y los deseos no tienen su origen en algún ego transparente. A menudo expreso mi deseo en gestos o en el tono de voz, sin querer. La conciencia, el discurso, la expresividad, son posibles solo si el sujeto siempre se supera a sí mismo, y es así necesariamente incapaz de comprenderse a sí mismo. Todos los sujetos tienen múltiples deseos que no son coherentes; adjuntan a los objetos capas de significados sin ser siempre conscientes de cada capa o de las conexiones entre ellas. En consecuencia, cualquier sujeto individual es un despliegue de diferencia que no puede ser completamente comprendido.

Si el sujeto es proceso heterogéneo, nunca enteramente presente ante sí mismo, entonces se sigue que los sujetos no pueden hacerse transparentes a sí mismos, totalmente pre-

sentes los unos ante los otros. En consecuencia, el sujeto también elude la comprensión simpática por parte de las otras personas. No puedo entender a las demás como ellas se entienden a sí mismas, porque ellas no se entienden del todo a sí mismas. Es más, como los significados y deseos que ellas expresan pueden exceder su propia conciencia o intención, es posible que yo entienda sus palabras o acciones más completamente de lo que ellas lo hacen.

El ideal de comunidad expresa un deseo de integridad social, de simetría, una segura y sólida identidad que es objetivada porque otras personas la afirman de manera inequívoca. Éste es un sueño comprensible, pero un sueño al fin, y como analizaré ahora, un sueño con serias consecuencias políticas.

Privilegiar las relaciones cara a cara

El ideal de comunidad como copresencia pura de los sujetos entre sí recibe expresión política en una visión de la vida política que privilegia la democracia directa y local, de relaciones cara a cara. Quienes critican la sociedad capitalista de bienestar invocan repetidamente tal modelo de relaciones de pequeño grupo como un ideal político. La tradición anarquista expresa estos valores de la manera más sistemática, pero tales valores conservan su forma también en otras tradiciones políticas. Este modelo de política fundado en las relaciones cara a cara se presenta como alternativa a la impersonalidad, la alienación, la mercantilización y la burocratización del gobierno en las actuales sociedades de masa:

> La encarnación de este proyecto es la inmediata —más precisamente la no mediada—, comunidad que penetra profundamente en los usos de nuestra humanidad. Ésta es la comunidad en la que nos encontramos genuinamente unas con otras, el mundo público que está solo un escalón escaso por encima de nuestro mundo privado, en definitiva, nuestras ciudades, barrios y munici-

pios (Bookchin, 1982, pág. 267; cfr. Manicas, 1974, págs. 246-250; Bay, 1981, caps. 5 y 6; Taylor, 1982, págs. 27-28).

Varios problemas surgen cuando una comunidad que privilegia las relaciones cara a cara se toma como el ideal del Estado. El ideal presupone un mito de relaciones sociales no mediadas, e identifica erróneamente la mediación con la alienación. Tal ideal niega la diferencia en el sentido de distanciamiento temporal y espacial. Implica un modelo de la sociedad buena como consistente en pequeñas unidades descentralizadas, modelo que es tan poco realista como políticamente no deseable, y que elimina la cuestión política de las relaciones justas entre tales comunidades descentralizadas.

Como indica la cita anterior, las teorías de la comunidad privilegian las relaciones cara a cara porque las conciben como inmediatas. La inmediatez es mejor que la mediación porque las relaciones inmediatas tienen la pureza y la seguridad añoradas en el sueño rousseauniano: somos transparentes las unas respecto de las otras, estamos copresentes de manera pura en el mismo tiempo y espacio, lo suficientemente cerca para rozarnos, y no hay nada entre nosotras que obstruya la visión que tenemos unas de otras.

Sin embargo, este ideal de la copresencia inmediata de los sujetos es una ilusión metafísica. Incluso una relación cara a cara entre dos personas está mediada por la voz y los gestos, el espaciamiento y la temporalidad. Tan pronto como una tercera persona entra en la interacción surge la posibilidad de que la relación entre las dos primeras esté mediada por la tercera, y así sucesivamente. La mediación de las relaciones entre las personas por el discurso y las acciones de otras personas es una condición fundamental de lo social. La riqueza, creatividad, diversidad y potencial de una sociedad se expande y crece con el alcance y los recursos de sus medios de difusión, conectando a las personas a través del tiempo y la distancia. Sin embargo, cuanto mayores sean el tiempo y la distancia mayor será el número de personas que se interpongan entre otras personas.

No estoy sosteniendo que no haya diferencia entre los grupos pequeños en los que las personas se relacionan entre sí a través de relaciones cara a cara, y otro tipo de relaciones sociales, tampoco estoy negando su valor único a tales grupos cara a cara. Así como la intimidad de vivir con otras pocas personas en la misma casa tiene dimensiones únicas que son humanamente valiosas, del mismo modo vivir con otros en comunidades de mutua consideración tiene características específicas de calidez y de compartir que son humanamente valiosas. No cabe duda respecto de que esa sociedad patriarcal, capitalista y burocratizada desalienta y destruye tales comunidades de amistad mutua, y presiona y fragmenta a las familias. Una visión de la sociedad buena seguramente debería incluir dispositivos institucionales que propiciaran la experiencia específica de la amistad mutua que solo pueden producir los grupos relativamente pequeños que interactúan en una pluralidad de contextos. Pero reconocer el valor y la especificidad de tales relaciones cara a cara es diferente de privilegiarlas y presentarlas como un modelo para las relaciones institucionales de toda una sociedad.

En mi opinión, un modelo de la sociedad buena, compuesta de comunidades cara a cara descentralizadas y económicamente autosuficientes que funcionan como entidades políticas autónomas, no depura la política, como piensan quienes proponen tal modelo, sino que más bien elimina la política. En primer lugar, se trata de un modelo insensatamente utópico. Hacer posible tal modelo requeriría desmantelar el carácter urbano de la sociedad moderna, hacer una revisión gigantesca del espacio vital, el lugar de trabajo, los espacios de negocios y comercio. Un modelo de sociedad transformada debe empezar por las estructuras materiales que nos vienen dadas en este momento histórico, y en los Estados Unidos tales estructuras son las de la industria a gran escala y los centros urbanos.

Más importante, sin embargo, resulta el hecho de que este modelo de la sociedad buena tal como se articula generalmente deja sin tratar en lo más mínimo la cuestión de cómo esas pequeñas comunidades se relacionan unas con

otras. Con frecuencia el ideal proyecta un nivel de autosuficiencia y descentralización que sugiere que los proponentes del modelo prevén pocas relaciones entre estas comunidades excepto visitas amistosas ocasionales. Seguramente es irrealista, sin embargo, asumir que tales comunidades descentralizadas no necesiten involucrarse en relaciones habituales de intercambio de recursos, bienes y cultura.

Quienes proponen este modelo con frecuencia privilegian las relaciones cara a cara por oposición a la alienación y la dominación producida por las burocracias y empresas enormes e impersonales, cuyas acciones y decisiones afectan a la mayoría de la gente pero están fuera de su control. Las invocaciones a la comunidad prevén un control más directo y local. Una sociedad democrática más participativa debería de hecho propiciar la existencia de ámbitos públicos activos en el nivel local y del barrio así como en el lugar de trabajo. Pero la cuestión política de importancia es cómo pueden organizarse las relaciones entre estos escenarios para promover la justicia y minimizar la dominación y la opresión. Al invocar un ideal místico de comunidad no se trata esta cuestión, sino que más bien se oculta. La política debe concebirse como una relación entre extraños que no se entienden el uno al otro en un sentido subjetivo e inmediato, sino que se relacionan a través del tiempo y la distancia.

Las consecuencias políticas no deseables del ideal de comunidad

He sostenido que el ideal de comunidad niega la diferencia entre sujetos y la diferenciación social producto del distanciamiento temporal y espacial. La consecuencia política más grave del deseo de comunidad, o del deseo de copresencia y mutua identificación con otras personas, es que a menudo opera como modo de excluir u oprimir a quienes se experimenta como diferentes. El compromiso con un ideal de comunidad tiende a valorar y reforzar la homogeneidad (cfr. Hirsch, 1986).

En el lenguaje corriente de los Estados Unidos, el término comunidad se refiere a la gente con la que una se identifica en un escenario específico. Se refiere al barrio, la iglesia, las escuelas. Tal término conlleva también connotaciones de etnia, raza y otras identificaciones de grupo. Para la mayoría de la gente, en la medida en que de alguna manera se consideran miembros de comunidades, una comunidad es un grupo que comparte una herencia específica, una autoidentificación común, una cultura y conjunto de normas comunes. Como sostuve en el capítulo 5, la autoidentificación como miembro de una comunidad también tiene lugar a menudo como una diferenciación por oposición a otros grupos, que son temidos, despreciados o, en el mejor de los casos, desvalorizados. Las personas experimentan un sentido de mutua identificación solo con algunas personas, se sienten en comunidad solo con esas personas y temen la diferencia con la que las enfrentan otros sujetos, porque se identifican con una cultura, una historia y un punto de vista sobre el mundo que es diferente. Sugiero que el ideal de comunidad valida y refuerza el temor y la aversión que algunos grupos sociales muestran respecto de otros. Si la comunidad es una pauta positiva, es decir, si el fin es vivir junto a otras personas en relaciones de entendimiento mutuo y reciprocidad, entonces es entendible que excluyamos y eliminemos a aquellas personas con las que no nos identificamos o no podemos identificarnos.

Richard Sennett (1970, cap. 2) analiza cómo el «mito de comunidad» opera constantemente en la sociedad norteamericana para producir y legitimar implícitamente conductas y políticas racistas y clasistas. En muchas ciudades, poblaciones suburbanas y barrios, la gente tiene una imagen de su escenario como un lugar en el que todas las personas se conocen, tienen los mismos valores y la misma forma de vida, y se relacionan con sentimientos de reciprocidad y amor. En la sociedad norteamericana moderna tal imagen es casi siempre falsa; aunque podría haber un grupo dominante con un conjunto de valores y un estilo de vida distintivos, dentro de cualquier escenario se pueden encontrar generalmen-

te individuos y grupos desviados de la norma. A pesar de ello el mito de la comunidad opera con fuerza dando lugar a conductas defensivas de exclusión: presionar a la familia negra que compra una casa en el edificio para que se vaya, dar una paliza a las personas jóvenes de color que vienen a «nuestro» barrio, dividir por zonas para evitar la construcción de viviendas multifamiliares.

Además, las consecuencias de exclusión que tiene el valorar la comunidad no se limitan a las personas fanáticas o conservadoras. Muchas organizaciones políticas radicales se fundan en el deseo de comunidad. Muy a menudo gente que participa de grupos que trabajan por el cambio social toman la amistad mutua como un objetivo del grupo, y por tanto consideran un defecto del grupo el no alcanzar dicho elemento de vida común (véase Mansbridge, 1980, cap. 21; Breines, 1982, especialmente cap. 4). Este deseo de comunidad a menudo hace que la energía se desvíe de los objetivos políticos del grupo, y produce también una atmósfera de camarilla que hace que los grupos se mantengan pequeños, alejando a los potenciales miembros. La mutua identificación como ideal implícito de un grupo puede reproducir una homogeneidad que generalmente entra en conflicto con el compromiso de diversidad que tiene la organización. En los últimos años la mayor parte de las organizaciones socialistas y feministas, por ejemplo, han tomado la diversidad racial, sexual, de clase y de edad, como un criterio importante conforme al cual debería evaluarse el éxito de las organizaciones políticas. En la medida en que tales organizaciones tomen el entendimiento y la identificación mutuas como objetivo, podrían desviarse de este objetivo de la diversidad.

Las implicaciones de exclusión, que tiene el deseo de relaciones cara a cara de mutua identificación y de compartir, presenta un problema para los movimientos que afirman la diferencia positiva de grupo, tal como describí en el capítulo 6. Sostuve allí que el esfuerzo de los grupos oprimidos para reclamar su identidad de grupo, y para formar entre sí lazos de verdadera afirmación cultural alrededor de su es-

pecificidad de grupo constituye una importante resistencia contra la opresión del imperialismo cultural. Esto cambia el significado de la diferencia de la alteridad y la exclusión a la variación y la especificidad, y fuerza a los grupos dominantes para que reconozcan su propia especificidad de grupo. Pero esta afirmación de la identidad de grupo, ¿no expresa en sí misma un ideal de comunidad y no está sujeta a impulsos de exclusión?

Algunos movimientos sociales que afirman la diferencia positiva de grupo han comprobado, a través de dolorosas experiencias, que el ansia de unidad e identificación mutua tiene de hecho consecuencias de exclusión. Los esfuerzos feministas por crear un espacio de mujeres y una cultura de mujeres, por ejemplo, a menudo ha asumido la perspectiva de solo un subgrupo particular de mujeres —blancas, o de clase media, o lesbianas, o heterosexuales— excluyendo así, o haciendo invisibles implícitamente, a aquellas mujeres con identificaciones y experiencias diferentes (Spelman, 1988; Phelan, 1987). Problemas similares surgen en cualquier movimiento de identificación de grupo, porque en nuestra sociedad la mayoría de la gente tiene múltiples identificaciones de grupo, de modo que las diferencias de grupo atraviesan todos los grupos sociales.

Estos argumentos en contra de la comunidad no son argumentos en contra del proyecto político de construir y afirmar una identidad positiva de grupo y relaciones de solidaridad de grupo, como forma de enfrentarse al imperialismo cultural y descubrir diversos aspectos sobre nosotras mismas y sobre las demás personas con las que sentimos afinidades. Las críticas al ideal de comunidad, sin embargo, revelan que incluso en tales contextos específicos de grupo la afinidad no puede significar la transparencia de las personas unas respecto de otras. Si en su entusiasmo por afirmar un significado positivo de la especificidad de grupo la gente busca o intenta reforzar un sentido fuerte de identificación mutua, es probable que reproduzca exclusiones similares a aquellas a las que se opone. Quienes afirman la especificidad de una afinidad de grupo deberían reconocer y afirmar al mismo

tiempo las diferencias individuales y grupales dentro del grupo.

La vida en la ciudad como ideal normativo

Las apelaciones a la comunidad son generalmente antiurbanas. Una gran cantidad de bibliografía sociológica diagnostica la historia moderna como un movimiento hacia la peligrosa y burocratizada *Gesellschaft* desde la manejable y segura *Gemeinschaft*, nostálgicamente reconstruida como un mundo de orígenes perdidos (Stein, 1960; Nisbet, 1953). Hay quien sigue a Rousseau para presentar una visión romántica de la antigua *polis* y del medieval *Bürger* suizo, deplorando el comercio, el desorden y el inmanejable carácter de masa de la ciudad moderna (Ellison, 1985; cfr. Sennet, 1974, caps. 7-10). A lo largo de la edad moderna, la ciudad ha sido a menudo desacreditada por encerrar inmoralidad, artificialidad, desorden y peligro, por ser el lugar de la traición y la conspiración, el sexo ilícito, el crimen, la perversión y la enfermedad (Mosse, 1985, págs. 32-33, 137-138; Gilman, 1985, pág. 214). La típica imagen de la ciudad moderna la muestra como la expresión de todos los disvalores que la reinstauración de la comunidad eliminaría.

A pesar de todo, la urbanidad es el horizonte de la condición moderna, para no mencionar la postmoderna. La teoría política contemporánea debe aceptar la urbanidad como un hecho material para quienes viven en sociedades industriales avanzadas. Las relaciones urbanas definen las vidas no solo de quienes viven en las grandes metrópolis, sino también de quienes viven en poblaciones suburbanas y en ciudades medianas. Nuestra vida social está estructurada por vastas redes de mediación temporal y espacial entre las personas, de manera que casi todo el mundo depende de las actividades de personas extrañas a las que se puede haber visto o no, que median entre una y sus compañeras, entre una y sus objetos de deseo. Las urbanitas se encuentran con que se relacionan geográficamente en regiones cada vez más

grandes, sin pensar casi en que tienen que recorrer setenta millas para ir a trabajar o conducir durante una hora para salir de paseo una noche. La mayoría de la gente con frecuencia y de manera casual encuentra extraños durante sus actividades cotidianas. Los alrededores y estructuras materiales de que disponemos definen y presuponen las relaciones urbanas. Las propias dimensiones de las poblaciones en nuestra sociedad y en la mayoría de las naciones del mundo —junto con un continuo sentido de identidad nacional o étnica compartido con millones de otras personas— sustentan la conclusión de que pensar en desmantelar la ciudad es algo irremediablemente utópico.

Más aún, partir del hecho de la vida urbana moderna no es simplemente necesario, es deseable. Incluso para muchas de las personas que desacreditan la alienación, burocratización y carácter masivo de la sociedad capitalista patriarcal, la vida en la ciudad ejerce una poderosa atracción. La literatura, el arte y el cine modernos han alabado la vida en la ciudad, su energía, diversidad cultural, complejidad tecnológica y su multiplicidad de actividades. Incluso a muchos de los más incondicionales defensores de la comunidad descentralizada les encanta llevar a sus visitas a ver la ciudad de Boston, San Francisco o Nueva York en la que —o cerca de la cual— viven, y subirse a las torres para ver el resplandor de las luces o catar los precios de los mejores restaurantes étnicos.

Propongo construir un ideal normativo de vida en la ciudad que sirva de alternativa tanto al ideal de comunidad como al individualismo liberal que el primero critica por asocial. Por «vida en la ciudad» entiendo una forma de relaciones sociales que defino como el convivir juntas de personas extrañas. En la ciudad las personas y los grupos interactúan dentro de espacios e instituciones respecto de las cuales se experimentan a sí mismas como pertenecientes, pero sin que dichas interacciones se disuelvan en una unidad o elemento común. La vida en la ciudad está compuesta por grupos de personas con afinidades, tales como familias, redes de un determinado grupo social, asociaciones

voluntarias, redes barriales, una larga serie de pequeñas «comunidades». Quienes habitan en la ciudad, sin embargo, generalmente se aventuran más allá de tales enclaves familiares, hacia los ámbitos más abiertos de la política, el comercio y el ocio, donde las personas extrañas se encuentran e interactúan (cfr. Lofland, 1973). Vivir en la ciudad sitúa nuestra propia identidad y actividad en relación con un horizonte con una amplia variedad de actividades, y con la conciencia de que estas actividades desconocidas y poco familiares afectan a las propias condiciones de vida.

La vida en la ciudad es una amplia, incluso infinita, red económica de producción, distribución, transporte, intercambio, comunicación, provisión de servicios y entretenimiento. Quienes habitan en la ciudad dependen de la mediación de miles de otras personas y de numerosos recursos de organización para realizar sus fines individuales. Quienes habitan en una ciudad están así juntas, ligadas unas a otras, en lo que debería ser y a veces es un único estado. Estar juntas implica tener algunos problemas e intereses comunes, pero esto no crea una comunidad de objetivos últimos compartidos, de mutua identificación y reciprocidad.

Un ideal normativo de la vida en la ciudad debe partir de la experiencia que tenemos de las ciudades, y buscar allí las virtudes de esta forma de relaciones sociales. Entendiendo la definición de ideal como las posibilidades no realizadas de lo real, extrapolo de esa experiencia cuatro de dichas virtudes.

1) *Diferenciación social sin exclusión.* La vida de ciudad en la sociedad urbana de masas no es incompatible con la existencia de redes sociales de apoyo y de comunidades subculturales. En efecto, para muchas personas ésta es su condición necesaria. En la ciudad prosperan las diferencias de grupo social. La teoría de la modernización predijo una disminución de las afiliaciones de grupo locales, étnicas y otras afiliaciones de grupo en la medida en que las instituciones universalistas del Estado afecten más directamente a la vida de la gente, y en la medida en que la gente tropiece

con muchas otras personas con identificaciones y estilos de vida diferentes de los suyos. Existe, sin embargo, evidencia suficiente de que las diferencias de grupo a menudo son reforzadas por la vida en la ciudad, e incluso de que la ciudad promueve la formación de nuevas afinidades de grupo social (Fischer, 1982, págs. 206-230; Rothschild, 1981). Los grupos que no responden a las corrientes sociales predominantes, o que son minoritarios, encuentran en la ciudad tanto un manto de anonimato como una masa crítica que no existe en las poblaciones pequeñas. Es difícil imaginar, por ejemplo, la formación de afinidades de grupo gays o lesbianas sin las condiciones de la ciudad moderna (D'Emilio, 1983). Mientras que, para tomar otro ejemplo, por una parte el vivir en la ciudad, por oposición a la vida rural, ha cambiado la vida de los chicanos y los conceptos que tienen de sí mismos, la vida en la ciudad alienta la identificación de grupo y el deseo de nacionalismo cultural, al tiempo que podría eliminar algunas prácticas tradicionales o promover la asimilación a la lengua y valores anglosajones (Jankowski, 1986). En las ciudades existentes mucha gente expresa violentas aversiones hacia los miembros de los grupos con los que no se identifica. Sin embargo, tienden a reconocer como un hecho —más que aquellas personas que viven en pequeñas poblaciones— las diferencias de grupo, y las conciben como algo con lo que tienen que convivir (Fischer, 1982, págs. 206-240).

En el ideal de vida de ciudad la libertad lleva a la diferenciación de grupo, a la formación de grupos de afinidad, pero esta diferenciación social y espacial de los grupos se realiza sin exclusión. El ideal urbano expresa la diferencia como la definí en el capítulo 6, una particularidad no reducible a la identidad ni completamente distinta de ella. En este ideal los grupos no están presentes a través de relaciones de inclusión y exclusión, sino que se superponen y se entremezclan sin llegar a ser homogéneos. A pesar de que la vida en la ciudad tal como la experimentamos actualmente tiene muchos límites y exclusiones, nuestra experiencia real de la ciudad también da indicios de cómo podría ser

la diferenciación sin exclusión. Muchos barrios de la ciudad tienen una marcada identidad étnica, pero también viven en ellos miembros de otros grupos. En la ciudad buena una cruza de un barrio con una marcada identidad a otro sin saber con precisión dónde termina uno y comienza el otro. En el ideal normativo de la vida en la ciudad los límites son abiertos y no resolubles.

2) *Variedad*. La interfusión de los grupos en la ciudad tiene lugar en parte debido a la diferenciación multiuso del espacio social. Lo que hace que los espacios urbanos sean interesantes, lo que saca a la gente a participar en público en dichos espacios, lo que da placer y entusiasma a la gente, es la diversidad de actividades que ofrecen dichos espacios. Cuando las tiendas, restaurantes, bares, clubes, parques y oficinas están esparcidas entre las casas, las personas tienen un sentimiento de vecindad respecto de su barrio, salen y se encuentran unas a otras en las calles y conversan. Tienen un sentido de su barrio como un «sitio» o «lugar», debido a la clientela especial de ese bar, o a la extendida reputación que tiene en la ciudad la pizza de ese restaurante. Tanto la gente de los negocios como los residentes tienden a tener un mayor compromiso y afecto hacia tales barrios que hacia los barrios de uso único. Las calles, parques y barrios multifuncionales son también más seguros que los espacios funcionalizados de uso único, porque la gente está fuera por las calles durante casi todo el día, y tiene un compromiso con el lugar (Jacobs, 1961, cap. 8; Sennett, 1970, cap. 4; cf. Whyte, 1988, caps. 9, 22-25).

3) *Erotismo*. La vida en la ciudad presenta también la diferencia como erótica, en el sentido amplio de una atracción por la otra persona, el placer y entusiasmo de ser sacada de la propia y segura rutina para encontrar lo nuevo, extraño y sorprendente (cfr. Barthes, 1986). La dimensión erótica de la ciudad ha sido siempre un aspecto de su capacidad para provocar temor, pues encierra la posibilidad de que perdamos nuestra identidad, de que caigamos. Pero tam-

bién disfrutamos de estar abiertos a la gente y de interesarnos por personas que experimentamos como diferentes. Pasamos un domingo por la tarde caminando por Chinatown, o mirando en el parque quiénes son los actores excéntricos de esta semana. Buscamos restaurantes, tiendas y clubes que tengan algo nuevo que ofrecernos, un nuevo plato étnico, un ambiente diferente, gente diferente. Caminamos por las zonas de la ciudad que sentimos que tienen características únicas que no son las nuestras, donde gente de diversos sitios se entremezcla y luego se va a casa.

La atracción erótica es aquí precisamente el anverso de la comunidad. En el ideal de comunidad la gente se siente afirmada porque aquellas personas con las que comparte experiencias, percepciones y objetivos la reconocen y son reconocidas por ella; nos vemos reflejadas en las otras personas. Hay, sin embargo, otro tipo de placer que radica en encontrar una subjetividad, un conjunto de significados diferentes, no conocidos. Nos resulta placentero el que nos hagan salir de nosotras mismas para entender que hay otros significados, prácticas, perspectivas de la ciudad, y que podríamos aprender o experimentar algo diferente a través de la interacción con ellas.

El erotismo de la ciudad se deriva también de la estética de su ser material: las luces brillantes y de colores, la grandiosidad de sus edificios, la yuxtaposición de arquitectura de distintas épocas, estilos y propósitos. Los espacios de la ciudad ofrecen encantos y sorpresas. Das la vuelta a la esquina, o caminas varias calles y encuentras un ánimo distinto en el ambiente, una nueva representación visual y auditiva, un nuevo movimiento interactivo. El significado erótico de la ciudad surge de su no agotamiento social y espacial. Un lugar de muchos lugares, la ciudad se pliega sobre sí mismas en tantas capas y relaciones que es incomprensible. No podemos «abarcarla toda», nunca sentimos que no haya nada nuevo e interesante por explorar, que no haya gente nueva e interesante que encontrar.

4) *Publicidad.* Las teorías políticas que alaban el valor de la comunidad a menudo interpretan lo público como un

ámbito de unidad y entendimiento mutuo, pero esto no se corresponde con nuestra experiencia real de los espacios públicos. Dado que por definición un espacio público es un lugar accesible a cualquiera, donde cualquiera puede participar y ser espectador, al entrar en lo público siempre existe la posibilidad de encontrarnos con quienes son diferentes, con quienes se identifican con grupos diferentes y tienen opiniones diferentes o diferentes formas de vida. La diversidad de grupos de la ciudad se manifiesta por lo general en los espacios públicos. Esto da cuenta de su vitalidad y entusiasmo. Las ciudades proporcionan importantes espacios públicos —calles, parques y plazas— donde las personas están y se sientan juntas, interaccionan y se entremezclan, o simplemente se observan unas a otras, sin llegar a unirse en una comunidad de «fines últimos compartidos».

La política, la actividad crítica de presentar temas y decidir cómo deberían organizarse las relaciones institucionales y sociales, depende de manera crucial de la existencia de espacios y foros a los que todas las personas tengan acceso. En tales espacios públicos la gente encuentra a otra gente, otros significados, expresiones, temas que pueden no entender o con los que pueden no identificarse. La fuerza de las manifestaciones públicas, por ejemplo, a menudo consiste en acercar a la gente que pasa por los espacios públicos a aquellos temas, demandas y gente que de otra manera evitaría. Como ideal normativo, la vida en la ciudad proporciona espacios públicos y foros en los que cualquiera puede hablar y cualquiera puede escuchar.

Dado que la vida en la ciudad es un convivir entre personas extrañas, de barrios diversos y superpuestos, la justicia social no puede provenir del establecimiento de un espacio público ilustrado y universal. Por el contrario, la justicia social en la ciudad requiere la realización de una política de la diferencia. Esta política deja de lado los medios institucionales e ideológicos para reconocer y afirmar la existencia de diversos grupos sociales a través de la representación política de estos grupos y alabar sus características distintivas y su cultura. En la ciudad no opresora la gen-

te se abre a la alteridad no asimilada. Todas las personas tenemos nuestras relaciones más cercanas y nuestras afinidades, la gente respecto de la cual nos sentimos próximas y con la que compartimos la vida cotidiana. Estos grupos familiares y sociales se abren a un espacio público en el que todos participan, y dicho espacio debe ser abierto y accesible para todos. Al contrario de lo que sucede en la tradición comunitarista, sin embargo, ese espacio público no puede concebirse como una unidad que trasciende las diferencias de grupo, ni como un lugar de completo entendimiento mutuo. En la vida pública las diferencias siguen sin estar asimiladas, pero cada grupo participante reconoce a los demás y está abierto a escucharlos. El espacio público es heterogéneo, plural y divertido, un lugar en el que la gente observa y aprecia las diversas expresiones culturales que no comparte y que no entiende acabadamente.

Las ciudades y la injusticia social

Un ideal puede incitar a la acción para el cambio social solo si surge de posibilidades sugeridas por la experiencia real. Los ideales de vida en la ciudad que he propuesto se ven realizados actualmente de manera incidental e intermitente en algunas ciudades. No hay duda, sin embargo, de que hoy en día muchas ciudades grandes en los Estados Unidos son lugares de decadencia, pobreza y crimen. No hay duda tampoco de que las poblaciones más pequeñas y suburbanas hacia las que va mucha gente escapando de estos males se hallan a lo largo de congestionadas autopistas, son homogéneas, están separadas y privatizadas. En cualquier caso, un ideal de vida en la ciudad concebida como vitalidad pública erotizada donde las diferencias se afirman en un espacio abierto podría parecer absurdamente utópico, dado que en la actualidad en las calles de la ciudad la gravedad de la injusticia social es evidente: gente sin hogar tendida en los portales, violaciones en los parques y homicidios racistas a sangre fría son las realidades de la vida en la ciudad.

En el capítulo 1 sostuve que una teoría crítica de la justicia social debe tener en cuenta no solo los modelos distributivos, sino también los procesos y relaciones que producen y reproducen esos modelos. Aunque las cuestiones relativas a la distribución de bienes y recursos son centrales para las reflexiones sobre la justicia social, las cuestiones sobre el poder y los procesos de toma de decisiones, la división del trabajo y la cultura son igualmente importantes. En ningún sitio se ve tan bien ilustrado este argumento como en el contexto de la injusticia social en la ciudad. Las desigualdades en la distribución pueden ser percibidas a la vista de los edificios, los barrios y los poblados. La mayoría de las ciudades tienen demasiados lugares respecto de los cuales todas las personas estaríamos de acuerdo en que nadie debería tener que vivir. Estos lugares pueden estar muy cerca de las oficinas de las opulentas empresas y de los pisos de lujo. Los principios y métodos correctos de distribución podrían ser materia de controversia, pero dando un paseo por las calles de una ciudad norteamericana pocas personas negarían que hay algo que está mal en las actuales distribuciones.

Las estructuras, procesos y relaciones sociales que producen y reproducen estas distribuciones, sin embargo, no son tan visibles en la superficie de nuestras ciudades. A pesar de ello la teoría normativa debe identificarlas y evaluarlas junto con sus resultados. En este apartado analizaré tres aspectos de estos procesos que contribuyen a la dominación y la opresión: *a*) la dominación centralizada burocrática y empresarial de las ciudades; *b*) las estructuras de toma de decisiones en los municipios y sus mecanismos ocultos de redistribución; y *c*) los procesos de segregación y exclusión, tanto dentro de las ciudades como entre las ciudades y las poblaciones suburbanas.

a) En un primer momento el poder de las empresas y el de la ciudad estuvieron unidos. Una compañía empezaba en una ciudad y explotaba la mano de obra de la población de la ciudad, y la ciudad crecía y prosperaba con el éxito de

sus más importantes compañías. Los magnates industriales gobernaban las ciudades, bien directamente como dirigentes del gobierno local, o más indirectamente como diseñadores encubiertos de la política municipal. Con una actitud de paternal autoservicio hacia estas ciudades, las familias gobernantes emprendían proyectos filantrópicos, construían museos, bibliotecas, parques, plazas y estatuas como regalo a los habitantes de la ciudad y monumento a su riqueza y su ingenio empresarial. Los capitanes de la industria a menudo gobernaban despiadadamente, manteniendo a la mayoría de la gente en la miseria y la ignorancia, pero tenían un sentido del lugar, estaban ligados económica, social y políticamente a una o a pocas ciudades.

En la actualidad, el capital empresarial no tiene un lugar fijo. Las empresas que gobiernan la economía mundial son más grandes que muchas ciudades, algunas son más grandes que algunas naciones, con sucursales que salpican todo el globo terráqueo, y no tienen ningún centro. Las fusiones, la unión de órganos directivos, los *holdings* de empresas y la dispersión de la propiedad a través de los títulos de valores y de la especulación en los mercados de acciones, ponen de manifiesto que el poder político y económico no está en un lugar fijo. Con la rapidez de una señal de satélite, el capital viaja de un extremo al otro del continente, de un extremo al otro del mundo. Su dirección depende del atractivo del beneficio, y quienes lo dirigen rara vez tienen en cuenta cómo sus movimientos podrían afectar a las economías locales.

Los municipios dependen de este capital inconstante para mantener su infraestructura económica. Deben vender bonos en el mercado abierto para recaudar fondos para hacer frente a los trabajos públicos. Dado que no hay políticas nacionales o regionales para incentivar la inversión en ciertas ciudades o zonas que necesiten recursos e industria para su bienestar económico, las ciudades deben competir entre sí para proporcionar un atractivo «clima de inversión» (cfr. Elkin, 1987, págs. 30-31). Dependen del capital privado para la vivienda, el desempeño de las funciones de gobierno y el espacio comercial, los servicios de producción, las obras pú-

blicas y, junto a todo esto, por supuesto, el empleo. Sus fondos públicos dependen de los impuestos aplicados a quienes invierten y hacen negocios dentro de los límites de la ciudad. Allí donde las ciudades en una época podían al menos ejercer la influencia del poder y el prestigio de la autoridad frente a las empresas, actualmente se ven reducidas a ocupar el papel de humildes suplicantes con poca influencia para la negociación.

Las ciudades son también relativamente poco poderosas frente al Estado. Gerald Frug (1980) relata cómo el liberalismo norteamericano ha sido siempre hostil respecto de la posibilidad de un estatus legal especial e independiente para las ciudades, y cómo gradualmente el derecho ha eliminado la mayoría de los poderes que las ciudades tenían en una época. Actualmente las ciudades tienen solo los poderes que le son delegados por los gobiernos de los estados, y estos poderes generalmente se ven rigurosamente limitados por la interpretación judicial. La autoridad que tienen las ciudades para la toma de decisiones se reduce a temas considerados enteramente locales, y éstos son cada vez menos. Las leyes del Estado no solo regulan el tipo y cantidad de impuestos que las ciudades pueden recaudar, sino que también restringen los poderes de las ciudades para pedir dinero en préstamo. Las ciudades están limitadas respecto del tipo de leyes que pueden aprobar, que generalmente se reducen a las relativas a «servicios reguladores para mejorar las condiciones de bienestar» (cfr. Elkin, 1987, págs. 21-31).

Los poderes legales de las ciudades no solo están restringidos y regulados por el Estado, sino que las ciudades han pasado a ser cada vez más dependientes del gobierno estatal y federal en el momento de asignar fondos para la prestación de sus servicios, y la administración de servicios pasa a estar cada vez más bajo la autoridad del gobierno estatal y federal. La salud, la vivienda y los servicios del bienestar administrados en el ámbito de la ciudad están generalmente regulados por las burocracias estatal y federal, y las ciudades dependen de subvenciones estatales y federales para su funcionamiento continuado. Muchos servicios loca-

les, «tales como educación, transporte y sanidad, son suministrados no por las ciudades sino por distritos especiales o autoridades públicas organizadas para atravesar los límites de la ciudad, y las ciudades no tienen control sobre ellas» (Frug, 1980, pág. 1.065). El «nuevo federalismo» de la década pasada no ha cambiado de manera significativa la dependencia financiera de la ciudad respecto de las grandes entidades burocráticas. Ha aumentado de alguna manera las responsabilidades administrativas de las ciudades, al tiempo que a menudo ha reducido los recursos con los que pueden administrar.

La dominación de las burocracias centralizadas, sean públicas o privadas, sobre las economías municipales tiende a separar el espacio vivido o experimentado del espacio mercantilizado de la planificación abstracta y el cálculo (Gottdinger, 1985, págs. 290-297; Castells, 1983, cap. 31). La racionalidad capitalista burocrática alienta la planificación a vista de pájaro que abarca amplias regiones incluyendo extensas áreas metropolitanas, o incluso varios estados juntos. Desde esta visión panorámica, las inversoras y las burócratas de la planificación determinan el emplazamiento y el diseño de las autopistas, las fábricas, la infraestructura para el comercio, las oficinas y los parques. Deciden cuál es la inversión más racional y eficiente desde el punto de vista de su cartera de negocios y de las operaciones centralizadas de su cargo, pero no necesariamente desde el punto de vista de los lugares en los que invierten. Demasiado a menudo esta racionalidad y eficiencia burocráticas dan por resultado una separación poco fructífera de funciones, con consecuencias opresoras que analizaré en seguida. A menudo también dan por resultado repentinas interrupciones de la inversión en una región y en una masiva y destructiva especulación en otra, cada una con importantes consecuencias para el bienestar de la gente en esos lugares.

La realización de los planes diseñados crea un espacio abstracto de eficiencia y racionalidad cartesiana que a menudo domina y desplaza el espacio vivido, el espacio de movimiento humano e interacción:

> Lo que tiende a desaparecer es el significado de los lugares para la gente. Cada lugar, cada ciudad, recibirá su significado social de su ubicación en la jerarquía de una red cuyo control y ritmo será ajeno a cada lugar e incluso ajeno a la gente que está en cada lugar. Más aún, la gente irá cambiando de acuerdo con la continua reestructuración de un espacio cada vez más especializado... El nuevo espacio de un sistema capitalista mundial, que combine los modos de desarrollo industrial y de información, es un espacio de geometría variable, formado por posiciones jerárquicamente ordenadas en una red de flujos continuamente en cambio: flujos de capital, trabajo, elementos de producción, mercancías, información, decisiones y señales. El nuevo significado urbano de la clase dominante es la ausencia de cualquier significado basado en la experiencia. La abstracción de la producción tiende a ser total. La nueva fuente de poder está en el control de toda la red de información. El espacio se disuelve en flujos: las ciudades pasan a ser sombras que explotan y desaparecen de acuerdo con decisiones que sus moradores siempre ignorarán. La experiencia exterior está desconectada de la experiencia interior. El nuevo significado urbano tendencial es la separación espacial y cultural de la gente respecto de su producción y de su historia (Castells, 1983, pág. 314).

b) A pesar de que el gobierno de las ciudades y pueblos están seriamente limitados por la dominación de los imperativos estatales y empresariales, toman sin embargo decisiones, especialmente sobre el uso del terreno y la parcelación. Sin embargo, las estructuras y procesos de toma de decisiones en el ámbito local a menudo tienden a crear y exacerbar la injusticia.

En el capítulo 3 analicé cómo la elaboración de políticas en la sociedad capitalista de bienestar tiende a estar despolitizada y opera a través de un club relativamente cerrado de personas que negocian conforme a intereses de grupo. Tal despolitización es tal vez aún más típica en el ámbito municipal que en el ámbito regional o nacional. Stephen Elkin sostiene que en la mayoría de las ciudades las decisiones so-

bre el uso del terreno —las decisiones locales que más afectan el espacio medioambiental de la ciudad y su vida económica— consisten en un proceso semiprivado que encierra un triángulo formado por las promotoras inmobiliarias capitalistas, los burócratas de la ciudad y las directivas electas de la ciudad. Las suposiciones e intereses de estos grupos fijan los parámetros básicos para tales decisiones, que son rutinarias, generalmente no cuestionadas y rara vez discutidas públicamente. Este marco de rutina, sostiene Elkin, está generalmente orientado hacia el crecimiento y el desarrollo en el centro de la ciudad, destacándose los proyectos grandes, ostentosos, visibles. Los datos empíricos muestran, sin embargo, que la toma de decisiones sobre el uso del terreno orientada de este modo contribuye a aumentar las desigualdades (véase Elkin, 1987, cap. 5; cfr. Logan y Molotch, 1987, caps. 3 y 4).

Con los recursos básicos y la estructura institucional ya existente, los grupos de interés de la ciudad negocian y compiten por los efectos distributivos de los proyectos de la ciudad. Dado que algunos intereses tienen más posibilidades de organizarse que otros, cuentan con un acceso más fácil a las personas más importantes encargadas de tomar decisiones, tienen mayor acceso a la información, etc., este proceso político generalmente o bien reproduce las distribuciones iniciales o bien aumenta las desigualdades (Harvey, 1973, págs. 73-79; Elkin, 1987, págs. 93-102).

El marco de toma de decisiones privatizadas respecto del uso del terreno de acuerdo con rutinas no cuestionadas, junto a la negociación de intereses de grupo sobre las consecuencias de aplicar tal marco, ilustra uno de los varios «mecanismos ocultos» que David Harvey (1973, especialmente cap. 3) sostiene que producen y reproducen las desigualdades sociales y la opresión en las ciudades. Las políticas para mejorar la vida y las oportunidades de la gente pobre, marginada, o de aquellas personas desaventajadas de algún otro modo, tendrán poco efecto al menos que se entienda la existencia de estos mecanismos ocultos y se reestructuren. Otros dos mecanismos que menciona Harvey son la ubicación y la adaptabilidad.

La ubicación de los proyectos de uso del terreno a menudo tiene un importante impacto de redistribución en quienes viven en la ciudad. Algunas personas, generalmente aquellas más pobres y no organizadas, son desplazadas por los proyectos. La ubicación de la infraestructura de producción, los servicios públicos, los transportes, la vivienda y las zonas comerciales afecta de manera distinta a los diferentes sectores de la población. La proximidad a ciertos servicios o infraestructura puede beneficiar a algunas personas, brindándoles la posibilidad de un acceso más fácil o menos costoso a un cierto bien o actividad. La proximidad a otro tipo de infraestructura, por otra parte, puede poner en desventaja a algunas personas al ocasionarles molestias tales como suciedad, ruido o peligro medioambiental. A pesar de que la situación material propia de una persona puede mantenerse constante, sus oportunidades vitales pueden cambiar de manera significativa debido a cambios en el entorno (Harvey, 1973, págs. 56-63). Las pérdidas causadas por los cambios urbanos pueden implicar no solo una carga monetaria, molestias y pérdida de acceso a recursos y servicios, sino también la pérdida del ambiente que contribuye precisamente a definir el sentido de identidad de una persona o el espacio y cultura de un grupo (Elkin, 1987, pág. 90).

De acuerdo con Harvey, otro mecanismo oculto de redistribución es la diferente adaptabilidad de los grupos: algunos grupos se adaptan mejor que otros a los cambios en el ambiente urbano. De este modo, la adaptación de un grupo a menudo queda rezagada respecto de otro grupo, aumentando generalmente la desigualdad entre ellos. A veces la disparidad es causada por diferencias en los niveles iniciales de recursos materiales. Otras veces, sin embargo, las diferencias de habilidad para adaptarse tienen su origen en la cultura o el estilo de vida (Harvey, 1973, págs. 62-64). La pobreza, explotación, marginación e imperialismo cultural a menudo determinan que aquellas personas que están en peores condiciones para adaptarse a los cambios urbanos sean las personas a las que más a menudo se les exige que lo hagan (Elkin, 1987, pág. 86).

c) He hecho notar ya cómo la racionalidad burocrática impone un espacio abstracto de orden y función sobre el espacio vivido de interacción multiuso. El siglo XX ha presenciado un incremento sostenido en la funcionalización y separación del espacio urbano. La primera separación fue la creación de distritos residenciales espacialmente separados de las zonas fabriles, de venta, de ocio, comerciales y administrativas. Las últimas décadas, sin embargo, han presenciado un rápido aumento de la segregación espacial de cada una de estas otras funciones entre sí. Cada tipo de actividad tiene lugar en sus propios enclaves amurallados, marcadamente desconectados de los otros.

La separación de funciones en el espacio urbano reduce la vitalidad de las ciudades, haciendo que la vida en la ciudad sea más aburrida, sin sentido y peligrosa. Los distritos céntricos que durante el día están repletos de gente, se quedan misteriosamente desiertos durante la noche, cuando la gente corre hacia el interior de los centros comerciales que, a pesar de los esfuerzos hechos por las diseñadoras, son aburridos y frenéticos. En los barrios residenciales hay poca gente por la calle tanto de día como de noche, ya que no hay a dónde ir ni mucho que ver sin que parezca que estamos invadiendo la privacidad de los demás.

Esta separación de funciones aumenta la opresión y la dominación de varias maneras. La separación territorial de los lugares de trabajo respecto de las zonas residenciales divide el interés de la gente que trabaja entre el piso de las tiendas, por un lado, y los asuntos de consumo y del barrio, por el otro. Mientras que las burócratas de las empresas y el Estado construyen su visión panorámica de las ciudades y las regiones, las ciudadanas se ven incapacitadas para participar en una acción colectiva significativa a la misma escala, porque la separación entre el hogar y el trabajo les impide construir un modelo más amplio.

La separación territorial de las viviendas respecto de los centros comerciales, las zonas fabriles, áreas de servicios, etc., tiene consecuencias específicas perjudiciales para la vida de las mujeres, especialmente de las madres. Una ama de casa

y madre a tiempo completo que viva en un apartamento del centro de la ciudad desde el cual se pueda mover caminando para tener acceso a las tiendas, restaurantes, oficinas, parques y servicios sociales, tendrá una vida muy diferente a la de la mujer que pase su día en una casa suburbana rodeada, en varias millas a la redonda, sólo de casas y escuelas. La separación de las funciones urbanas obliga a las mujeres que son amas de casa al aislamiento y el aburrimiento. Estas circunstancias hacen también que su trabajo —hacer las compras, ocuparse de los hijos e hijas, llevarlas a sus actividades, ir a los médicos, los dentistas, la aseguradora, etc.— sea más difícil y lleve más tiempo. En la medida en que ellas cargan con la responsabilidad principal en el cuidado de los hijos e hijas y de otros miembros de la familia, las mujeres trabajadoras también sufren la separación espacial de las funciones urbanas, que a menudo limitan sus posibilidades de trabajo a los pocos trabajos de oficinista y de servicios generalmente de baja remuneración que están cerca de los barrios de viviendas, o de otro modo se ven forzadas a atravesar diariamente grandes extensiones de espacio urbano en un triángulo o cuadrado, desde casa a la guardería infantil, al trabajo, a la tienda de alimentación, a la guardería a casa (Hayden 1983, págs. 49-59). La separación de funciones y la consecuente necesidad de transporte para ir a trabajar o acceder a ciertos servicios contribuyen también de manera directa a la creciente marginalidad de la gente mayor, la gente pobre, la gente discapacitada, y otras personas que debido a las condiciones de vida así como al limitado acceso a los recursos tienen menos posibilidades de moverse de manera independiente en zonas más amplias.

He sostenido que uno de los aspectos del ideal normativo de ciudad apunta a una diferenciación social sin exclusión. Los grupos se diferenciarán por afinidades, pero los límites serán indeterminables, y habrá más superposición y mezcla. Uno de los aspectos más molestos de la vida urbana contemporánea es la profunda y frecuente aversión que tiene lugar en su interior. La segregación de grupo se produce por las percepciones basadas en la aversión que des-

aprueban a algunos grupos, definiéndolos como completamente otros, como grupos que se deben esquivar y eliminar. Los bancos, las inmobiliarias, los funcionarios municipales, los periódicos y quienes habitan en la ciudad, todos ellos promueven una imagen de algunos barrios como lugares a los que solo pertenecen ciertas clases de gente y no otras, reforzando fuertemente la aversión del racismo y el mecanismo por el cual algunos grupos son construidos como los despreciados «otros». La regulación relativa a la división de la ciudad en zonas refuerza la segregación de clases y en gran medida también la segregación racial, excluyendo, por ejemplo, las viviendas multifamiliares de los barrios prósperos e incluso del municipio en su totalidad. Estas exclusiones de grupo producen las condiciones para el acoso o la violencia contra las personas que son encontradas en un lugar al que no «pertenecen». He sostenido que el mito de la comunidad barrial, de los valores y estilo de vida comunes, alimenta tales exclusiones.

La separación con mayor alcance en cuanto a sus efectos sobre la justicia social tal vez sea la separación legal de los municipios en sí. Mientras que los procesos sociales y económicos han prácticamente borrado cualquier distinción entre vida urbana y rural, y la planificación empresarial y burocrática abarca extensas zonas metropolitanas, estas mismas regiones incluyen muchísimos municipios legalmente diferenciados, con sus propios gobiernos locales, ordenanzas y servicios públicos. Para eliminar los aspectos desagradables, la complejidad y peligros de la vida contemporánea en la ciudad, y a menudo para eliminar el tener que interactuar con ciertos tipos de gente, mucha gente busca la comunidad en zonas suburbanas y en pequeños poblados fuera de la ciudad. Las dimensiones pequeñas del poblado, y el hecho de que sea legalmente autónomo para hacer sus propias ordenanzas dentro de los límites de la regulación estatal y federal, produce la ilusión de control local. Pero en realidad, la separación entre municipios hace que éstos carezcan de poder contra la dominación empresarial y burocrática.

Además, la separación legal y social entre la ciudad y las

zonas suburbanas contribuye a la injusticia social. Existe una relación directa de explotación entre las ciudades norteamericanas más grandes y sus zonas suburbanas. Quienes residen en estas últimas trabajan en la ciudad, usan los servicios de la ciudad y disfrutan de su vida pero, excepto en esos raros casos en los que hay un impuesto sobre la renta o sobre las ventas de la ciudad, no pagan impuestos a la ciudad. Los municipios suburbanos generalmente se benefician de su proximidad a la ciudad, pero su autonomía legal asegura que paguen poco o nada por estos beneficios (Lowi, 1969, pág. 197; Harvey, 1973, pág. 94).

A través de su autonomía legal, algunos municipios excluyen a ciertos tipos de gente y ciertos tipos de actividades de sus fronteras. Dado que los gobiernos locales generan fondos para pagar por los servicios locales a través de los impuestos que pagan las personas residentes, algunos pueblos y ciudades tienen escuelas y servicios mucho mejores que los de otros. Dado que cada municipio gestiona sus propias escuelas, su policía, bomberos y otros servicios públicos, a menudo existe un injusto e ineficiente desequilibrio en el destino y calidad de los servicios entre las diferentes áreas.

En el contexto de un sistema económico interdependiente y a gran escala bajo el control de capital privado, «la autonomía se transforma en una pesada carga para la mayoría de las ciudades, siendo sólo las poblaciones más ricas las únicas capaces de obtener privilegios de su independencia formal. La autonomía política de los lugares, así como el poder de planificación que ella conlleva, reproduce y exagera las desigualdades entre los lugares en lugar de nivelarlas» (Logan y Molotch, 1987, pág. 152).

Estas injusticias tienen su origen principal en la organización estructural de toma de decisiones. Aunque todos los problemas de la vida en la ciudad que he analizado en este apartado conllevan cuestiones distributivas, la verdadera dimensión de la opresión y la dominación que ellos conllevan solo puede entenderse si se considera la cultura y las estructuras de toma de decisiones tal como afectan a la geografía, actividades y distribuciones de la ciudad.

He manifestado mi acuerdo con muchas teorías de la democracia participativa respecto de que la democratización de la toma de decisiones gubernamental y empresarial es necesaria para socavar la dominación y la opresión. Muchas teorías de la democracia participativa identifican tal democratización con la descentralización de la toma de decisiones urbana y la creación de pequeñas comunidades locales autónomas. En este apartado final cuestionaré este modelo de democracia; sostendré, en cambio, que la justicia social que implica igualdad entre los grupos que se reconocen y se afirman unos a otros en su especificidad se puede realizar mejor en nuestra sociedad a través de gobiernos locales con mecanismos adecuados para representar a los barrios y poblaciones cercanos.

Para resolver los problemas de dominación de las ciudades por parte de las burocracias estatales y empresariales, Geral Frug (1980) recomienda reformas legales, económicas y sociales que confieran a las municipios control autónomo sobre la mayoría de las actividades que se realizan dentro de sus fronteras. Descentralizar el poder y dar poder real a las ciudades requiere, en su opinión, la municipalización del control sobre la actividad económica; la separación entre el poder empresarial público y privado debería ser superada, y las ciudades deberían tener control autónomo real sobre las principales entidades productivas, financieras y comerciales radicadas dentro de sus fronteras. Como primer paso, Frug recomienda traspasar el control sobre la banca y las instituciones aseguradoras a las ciudades, que de este modo ganarían poder real sobre las decisiones de inversión y sobre la dirección de la construcción y el desarrollo, así como sobre las fuentes de ingresos en las instituciones que generan beneficios. El objetivo de tal control económico, sin embargo, es descentralizar el poder estatal y crear entidades políticas autónomas intermedias entre el individuo y el Estado, que proporcionen a los individuos la oportunidad de una participación y autodeterminación genuinas.

Murray Bookchin, para tomar otro ejemplo, también aboga por la minicipalización de la actividad económica y la creación de comunidades locales pequeñas, descentralizadas y autónomas, en las que la gente experimente las ventajas de la ciudadanía ejercida a través de la toma de decisiones, la discusión y la interacción cara a cara. La tendencia hacia la extensión urbana, la internacionalización de las empresas y la centralización y burocratización política debería revertirse. El poder municipal debería institucionalizarse en un sistema de comunidades orgánicas a pequeña escala ligadas solo por acuerdos confederativos, sobre las que ningún poder estatal central sea soberano (Bookchin, 1987, págs. 245-270). Otros autores no abogan por una completa supresión del Estado, pero no obstante toman la autonomía local descentralizada como prioritaria (por ejemplo, Sunstein, 1989, págs. 24-26; Elkin, 1987, cap. 7).

Hay mucho de convincente en estas visiones que son comunes entre teóricos democráticos críticos de la jerarquía, la especialización y la burocracia de la sociedad contemporánea avanzada e industrial. La democratización requiere el desarrollo de instituciones de base para la discusión local y la toma de decisiones. Tal democratización carece de sentido, a menos que las decisiones incluyan la participación en el poder económico. La inversión y el uso del terreno a menudo causan o refuerzan la opresión cuando están dominadas por los intereses de la empresa privada (véase Elkin, 1987, págs. 174-180). A pesar de ello, deseo cuestionar la usual identificación de la democracia con el poder descentralizado conferido a las comunidades locales autónomas. Se hace necesario distinguir la autoridad local de la autonomía local.

Quienes abogan por la creación de unidades municipales descentralizadas con autonomía legal y económica raramente definen con precisión qué entienden por autonomía. Para facilitar esta discusión conferiré a la autonomía el siguiente significado en sentido fuerte: un agente, sea individual o colectivo, es autónomo en la medida en que tiene autoridad única y final para decidir sobre cuestiones y acciones espe-

cíficas, y en la medida en que ningún otro agente tiene el derecho de interferir. Autonomía implica soberanía. Una visión de la democracia descentralizada compuesta de pequeños municipios que ejerzan control local autónomo, por tanto, significaría, al menos *prima facie,* que las ciudadanas deciden en cada municipio su forma de gobierno, cuáles son sus normas y leyes, cómo se usarán y se invertirán los recursos económicos e inmobiliarios, el carácter y extensión de sus servicios públicos, etc.

Hay, sin embargo, serios problemas con esta visión de la democracia descentralizada que atañen a importantes cuestiones de la justicia social. He analizado ya cómo la actual autonomía de las distintas zonas municipales funciona en muchos municipios para excluir a las personas de bajos ingresos así como los trabajos que ellas desearían tener cerca de casa. La decisión autónoma de muchos municipios de no gestionar sistemas de transporte público también excluye o aisla a la gente pobre y de edad. Las decisiones autónomas de las comunidades suburbanas permiten a estas comunidades explotar los beneficios de la ciudad sin dar nada a cambio.

Si toda la sociedad se organizara como una confederación de municipios autónomos, ¿cómo se evitaría el desarrollo de desigualdades e injusticias a gran escala entre las comunidades, y la opresión de los individuos que no vivan en las comunidades más privilegiadas o poderosas? ¿Puede, por ejemplo, garantizarse a todos los individuos un adecuado nivel de servicios sociales y de bienestar si se incrementa la autonomía local (cfr. Frankel, 1987, págs. 34-49)? Es probable que una mayor autonomía local produjera formas todavía más pronunciadas de desigualdad que las que produce la descentralización habitual: la concentración de gente necesitada en los lugares que proporcionan mayores servicios sociales y de bienestar, poniendo sobre ellas una carga excesiva, que su base productiva y de recursos no puede afrontar, mientras que otros municipios dan la espalda a lo que no consideran su problema. Además, ¿qué significa evitar la explotación económica de un municipio por otro? Si

un municipio tiene grandes reservas de agua en lo que es un distrito agrícola árido, y los otros municipios no tienen nada que dicho municipio quiera a cambio del uso del agua, es probable que se vean obligados a pagar caro por el agua, tanto en dinero como en independencia política.

Los problemas del atomismo son los mismos sea que los átomos sean individuos, familias o ciudades. Al menos desde Hobbes está claro que sin una autoridad soberana que medie y regule las relaciones entre los agentes, no se pueden evitar la dominación, la explotación y la opresión. La sugerencia de Bookchin, en el sentido de que un conjunto de contratos del tipo de los que se efectúan en el mercado o de acuerdos confederativos pueden evitar la dominación y la opresión, presupone algo que es aún menos verdadero respecto de los municipios que de los individuos: que son iguales en poder, capacidad y recursos. Allí donde existen barrios, poblaciones y ciudades distintas y desiguales, cuyos residentes salen y entran de los lugares de unos y otros e interactúan en complejas redes de intercambio, solo una autoridad soberana cuya jurisdicción los incluya a todos puede mediar de manera justa en sus relaciones.

Con esto no quiero sugerir que no pueda haber ningún tipo de autonomía local en los términos en los que la he definido. Por supuesto que hay razones para defender un amplio espacio de autonomía individual, una esfera de decisiones que solo los individuos tienen derecho a tomar, sin interferencia de otros agentes, incluyendo la autoridad estatal. Hay también razones para que los colectivos tengan tal autonomía sobre una serie de decisiones y actividades. Los clubes, los servicios de producción, las tiendas, los partidos políticos, los comités de barrio y las poblaciones deberían todas tener autonomía sobre ciertas acciones. Tanto para los individuos como para los colectivos deberíamos aplicar un test de Mill modificado. Los agentes, sean individuales o colectivos, tienen derecho a una autoridad absoluta sobre sus acciones solo si las acciones y sus consecuencias, *a*) no dañan a otros, *b*) no inhiben la capacidad de los individuos para desarrollar y ejercer sus capacidades dentro de los lí-

mites del respeto mutuo y la cooperación, y *c*) no determinan las condiciones bajo las cuales otros agentes se vean forzados a actuar. Estas condiciones restrigen efectivamente los limites de la autonomía, y sugiero que los restringen más para los colectivos que para los individuos. Esto es así toda vez que las acciones de los agentes colectivos tienen más posibilidades de afectar a otros agentes en los modos indicados que las acciones de los individuos.

La serie de acciones autónomas definidas por estas condiciones es necesariamente más limitada que la serie de acciones que nuestro actual sistema legal garantiza a las empresas privadas y a los municipios. Es también mucho más limitada que lo que recomienda o se deduce de la mayor parte de las teorías sobre la democracia descentralizada. Sin embargo, tal limitación de la autonomía no necesita ser una limitación de la libertad o el poder, siempre que los órganos que regulen las acciones de los individuos y los colectivos sean democráticos y participativos. El principio es sencillo: siempre que las acciones afecten a una pluralidad de agentes en los modos que he especificado, todos esos agentes deberían participar en las decisiones sobre tales acciones y sus condiciones.

Los autores a los que me he referido abogan por la descentralización y la autonomía local como medio de contrarrestar la dominación jerárquica, la alienación y la carencia de poder. Pero es la democratización la que hace frente a dichos problemas, y la democratización no implica descentralización en pequeñas unidades de control local autónomo. La autoridad gubernamental debería tener más poder, pero también debería ser más abarcativa de lo que es hoy el gobierno municipal.

El concepto de autonomía es un concepto cerrado, que enfatiza principalmente la exclusión; el derecho a mantener fuera a las otras personas y a evitar que interfieran en las decisiones y las acciones. La autonomía se refiere a la *privacidad,* en el mismo sentido en que las empresas son privadas en nuestro actual sistema legal. Dicha noción debería distinguirse de la noción de *autoridad*, a la que defino como

participación de un agente en la toma de decisiones a través de una voz y un voto efectivos. La justicia requiere que cada persona tenga los medios institucionales para participar efectivamente en las decisiones que afectan su acción y las condiciones de esa acción. El concepto de autoridad es un concepto abierto, un concepto de publicidad más que de privacidad. Los agentes dotados de autoridad con una voz para discutir los fines y medios de la vida colectiva, y que tienen medios institucionalizados de participación en esas decisiones, sea directamente o a través de representantes, se abren juntos a un conjunto de espacios públicos en los que nadie tiene autonomía.

Autoridad significa, como mínimo, extender la serie de decisiones que se toman a través de procesos democráticos. Aún si nada más cambiara respecto del sistema político norteamericano, por ejemplo, tendría lugar una extensa democratización si las regulaciones y políticas que actualmente son realizadas por la autoridad gubernamental ejecutiva se abrieran a la participación democrática. Si el uso de los principales recursos de capital, para tomar un ejemplo diferente, se decidiera a través de la discusión y la toma de decisiones democrática, esto representaría un importante cambio en las relaciones de poder.

Desmantelar las jerarquías burocráticas del poder gubernamental y empresarial y poner decisiones como éstas bajo el control democrático, sin embargo, significa también que la participación debe llegar a ser más directa, accesible y local. Las teorías de la democracia local descentralizada tienen razón en su convicción de que la participación democrática significa que la autoridad no puede estar concentrada en un núcleo, alejada de la mayoría de la gente afectada por ella. Significa que debe haber instituciones locales allí donde la gente vive y trabaja, a través de las cuales participen en la elaboración de las regulaciones. Así, junto a muchas otras teóricas de la democracia participativa, imagino las asambleas de barrio como una unidad básica de la participación democrática (cfr. Elkin, 1987, pág. 176; Bay, 1981, págs. 152-160; Jacobs, cap. 21), que podrían estar com-

puestas por representantes de los lugares de trabajo, consejos vecinales, iglesias y clubes locales, etc., así como por representantes de los individuos en general. A pesar de mi crítica anterior a su comunitarismo, considero muy buena la propuesta de Barber sobre el rol y funcionamiento de tales asambleas (Barber, 1984, págs. 269-272). El propósito de estas asambleas es determinar las prioridades locales y las opiniones sobre las diversas políticas que quienes son representantes deberían anunciar y defender en las asambleas regionales. La jurisdicción de las asambleas de barrio podría corresponderse con los actuales municipios, y podría haber varias en las grandes áreas metropolitanas. Pero en tal esquema de una democracia reestructurada los municipios tal como los conocemos dejarían de tener autoridad soberana.

Para resolver los problemas de las ciudades que identifiqué en el apartado anterior, el nivel más bajo de poder gubernamental debería ser regional (Lowi, 1969, caps. 9 y 10; Harvey, 1973, págs. 110-111). Concibo una región tanto en el sentido de unidad económica como en el sentido de territorio que la gente identifica como su espacio vital. Una región es el espacio a través del cual la gente viaja normalmente para ir a trabajar, a comprar, a divertirse, a visitar a sus amigos o llevar a los hijos a hacer un recado, es el espacio del viaje de un día. Es el alcance que tiene la transmisión televisiva y radial. Así, el alcance de una región varía según la cultura, la geografía, la base económica y los principales modos de transporte. Las regiones generalmente tienen una ciudad o un conjunto de ciudades como centro de su actividad e identidad, pero incluyen también las áreas suburbanas y rurales menos densamente pobladas. Aunque difícilmente sean económicamente autosuficientes, las regiones cuentan sin embargo como unidades de interdependencia económica; una región es el territorio geográfico en el que la gente vive y trabaja, en el que tiene lugar la distribución más importante, gran parte de ella de productos hechos en la región.

Ni siquiera los gobiernos regionales deberían tener una autonomía completa, sino que su poder podría ser un poder

medio, equiparándose a los actuales poderes de los municipios locales o incluso excediéndolos: poderes de legislación, regulación y poderes impositivos, importante control sobre el uso del terreno y la inversión del capital, y control sobre el diseño y administración de los servicios públicos. Tal gobierno regional debería estar compuesto por representantes de las asambleas de barrio, que sean responsables por tal representación ante estas últimas. Los barrios y los lugares de trabajo tendrían poderes considerables para implementar las políticas regionales y administrar los servicios públicos. Por último, en el ámbito del gobierno regional operaría el sistema de representación para los grupos oprimidos que recomendé en el capítulo 7. Los lugares de trabajo, las asambleas de barrio y otros colectivos podrían optar por tener comités con representación de grupos, pero en el ámbito regional la representación de grupo estaría garantizada por ley. Estas estipulaciones respecto de la participación local en la discusión e implementación de las políticas conferiría autoridad a los individuos y grupos sociales, al tiempo que dichas políticas regularían tal vez las acciones de millones de personas en una amplia jurisdicción.

Esta discusión sobre los ámbitos y formas de gobierno plantea la cuestión sobre si los gobiernos estatal y federal tal como existen actualmente en los Estados Unidos son formas adecuadas de gobierno. Muchas regiones metropolitanas se extienden ahora a lo largo de varios estados, y el hecho de que una región esté regida por diferentes leyes estatales a menudo lleva a la contradicción y la irracionalidad. Nos llevaría demasiado lejos el considerar esta cuestión sobre si son adecuados o qué papel cumplen los gobiernos estatal y nacional. Los argumentos que he sostenido sobre los peligros de la autonomía parecerían indicar, sin embargo, que son necesarios varios ámbitos de gobierno para coordinar las relaciones sociales y promover la justicia. A pesar de ello, la justicia requeriría una reorganización fundamental del gobierno estatal y del nacional.

Además de hacer normas y leyes, las principales funciones del gobierno regional serían la planificación y la provi-

sión de servicios. Solo la planificación y la provisión de servicios a escala regional pueden resolver los problemas de dominación y opresión que tipifican la actual vida urbana.

La toma de decisiones democratizada sobre inversiones en el ámbito regional acabaría con el monopolio empresarial del capital productivo de la región. Con el control sobre muchas de las decisiones relativas a la inversión, las regiones podrían planificar la satisfacción de sus necesidades industriales, comerciales, de vivienda, transporte y desarrollo recreativo, no con vistas al beneficio privado para los ausentes propietarios, sino con vistas a lo que se necesita y resulta útil. En la planificación regional democratizada, sin duda a menudo tendrían lugar muchos desacuerdos y conflictos entre diversos sectores, grupos e intereses respecto de cómo usar mejor grandes recursos de capital, y las decisiones podrían tal vez no ser siempre las más acertadas o racionales. Pero es poco probable que cuando una región ya tiene cinco enormes centros comerciales se decidiera en un ámbito público democrático la construcción de otro justo del otro lado de la carretera, enfrente de donde ya hay uno, con el propósito principal de quitarle ventas a este último. Tampoco parece probable que la planificación democrática de la inversión pudiera resultar en la construcción de un espacio adicional de oficinas de lujo en una ciudad con exceso de oficinas. Es más probable que sea la planificación democrática amplia la que resulte en decisiones distributivas racionales y justas, y no las cientos de unidades autónomas públicas y privadas intentando maximizar sus intereses.

La provisión de servicios en el ámbito regional puede resolver muchos de los problemas de injusticias que he identificado como actualmente endémicos a la vida urbana. Una tarea central del gobierno regional sería la de proporcionar servicios regionales (y tal vez nacionales) uniformes, muchos de los cuales actualmente son pagados y gestionados por municipios individuales: escuelas, bibliotecas, bomberos, protección policial, servicios médicos y sociales, carreteras, transportes, servicio de limpieza, etc. Como he men-

cionado antes, mientras que las normas y políticas tendrían una base regional, la administración se llevaría a cabo localmente. La uniformación regional de los servicios marcaría una tendencia ya ejemplificada en nuestra sociedad por los sistemas de transporte público y las organizaciones sanitarias. La gestión regional de los servicios públicos maximiza la eficiencia en estos sistemas. Es absurdo y artificial que quince pequeños municipios mantengan su propio departamento de bomberos cuando cada uno de ellos utiliza sus tres camiones solo dos veces al año. Pero el mayor beneficio de los servicios públicos de base regional es que promueven mejor la justicia. Las escuelas financiadas por la región y de organización uniforme en el ámbito regional, por ejemplo, reducirían los motivos de «fuga de la gente blanca» con la resultante degradación de las escuelas del interior de la ciudad. Tales escuelas administradas regionalmente deberían funcionar junto a consejos escolares que confirieran una importante autoridad a padres y maestros, para diseñar la política de su propia escuela (véase Bastian *et al.*, 1986, cap. 6). Los servicios de transporte desarrollados y administrados democráticamente en el ámbito regional reducirían el aislamiento de algunas poblaciones, reduciendo así también su marginación.

La planificación regional y la provisión de servicios tendrían que atender a los problemas de injusticia estructural que Harvey (1973) analiza: el hecho de que la ubicación de la infraestructura y los servicios pueda poner en situación ventajosa a algunas personas y desaventajar a otras; el hecho de que algunos grupos puedan estar mejor preparados para adaptarse al cambio urbano que otros, y el hecho de que algunos grupos puedan tener más poder e influencia que otros. Con las formas tradicionales de negociación y especulación de intereses de grupo no hay razones para pensar que las políticas regionales puedan funcionar mejor que las actuales políticas municipales para contrarrestar las injusticias estructurales. Pero con procesos reestructurados de participación democrática que incluyan disposiciones para la efectiva y específica representación de los grupos oprimidos

y desaventajados, tales injusticias tendrían muchas menos probabilidades de verse reproducidas sin más.

Para concluir, consideremos algunos principios que deben seguir quienes son representantes regionales. En primer lugar, las regiones deberían promover la libertad. He sostenido que las principales decisiones sobre la inversión de capital, el desarrollo, la construcción y las decisiones de planificación deberían ser públicas, democráticas, participativas y de alcance regional. Esto no excluye toda forma de «empresa privada», es decir, que los individuos y los colectivos se involucren en una diversidad de actividades de su elección para los fines que ellos determinen privadamente. El gobierno en cualquier ámbito —sea regional, estatal o nacional— debería proteger y alentar la libertad de los individuos y los colectivos para que lleven a cabo sus elecciones dentro de los límites de las decisiones de regulación y planificación. Los individuos y los colectivos no solo deberían poder hacer lo que quisieran, sino que deberían poder hacerlo *donde* ellos quisieran, en la medida en que su actividad no dañara a otros agentes o perjudicara su aptitud para desarrollar y ejercer sus capacidades. Esto implica una reforma en el significado y función de la división por zonas (cfr. Hayden, 1983, págs. 177-182; Sennett, 1970, cap. 4). El ideal de una vida en la ciudad diferente significa en principio que la gente no debería tener poder o autoridad para excluir del territorio público a personas o actividades. La gente debería poder abrir una tienda o un restaurante, construir el tipo de vivienda que desee, construir un establecimiento de producción, hacer un parque, gestionar un centro religioso o de servicios de orientación para cualquier población, sin regulaciones sobre la distribución por zonas que limiten sus elecciones sobre la ubicación. Las potenciales vecinas deben ser libres para desalentar cualquiera de estas actividades, pero no deben tener la autoridad legal para excluir las actividades o construcciones no queridas.

En segundo lugar, como cuestión de principios, las decisiones sobre la planificación regional deberían estar dirigidas a minimizar la segregación y la funcionalización, e incenti-

var la diversidad de grupos y el desarrollo de actividades entremezcladas que compartan un mismo espacio. Incentivar los barrios multiuso maximiza un adecuado acceso a los bienes, servicios y espacios públicos para las personas residentes, y de este modo minimiza algunas de las opresiones de la marginación. Más aún, incentivar la diversidad en el uso del espacio y el terreno en vez de la funcionalización del espacio, tiende a hacer las instalaciones más atractivas y humanas. Es más probable que un establecimiento de producción situado cerca de viviendas, de una guardería, o de un parque público regule sus efectos contaminantes y haga sus edificios moderadamente atractivos, y no que lo haga un establecimiento que está oculto en un parque industrial suburbano y que de manera invisible pone en peligro la salud de quienes viven cerca.

Por último, las políticas públicas, la planificación y la provisión de servicios de base regional deberían comprometerse a incentivar los espacios públicos, tales como centros de reunión, zonas de servicios —sea cubiertas o al aire libre—, amplias zonas peatonales, instalaciones recreativas y parques. Tales espacios deberían estar abiertos a todas las actividades —excepto tal vez a la venta de productos— y cerradas al tráfico de vehículos; deben ser de fácil acceso, y debe requerirse un permiso solo por razones de seguridad y equidad de manera que, por ejemplo, no haya un grupo que domine todo un parque o una zona de servicios día tras día. Pronunciar un discurso, recolectar firmas o llevar a cabo otras formas de expresión debería ser posible a cualquier hora, sin un permiso, al igual que las reuniones de pequeños grupos.

En este capítulo he criticado una tendencia predominante en la teoría de la democracia participativa a negar la diferencia social o a pensar sin tenerla en cuenta, apelando a un ideal de comunidad. He intentado delinear las implicaciones de una política de la diferencia previendo un ideal de vida en la ciudad como convivencia entre personas extrañas abiertas a la diferencia de grupo. Este ideal no puede ser implementado como tal. El cambio social surge de la política,

no de la filosofía. Sin embargo, los ideales son un paso crucial en la política emancipatoria porque hacen caer nuestro presupuesto de que lo que está dado es necesario. Los ideales ofrecen puntos de vista desde los que criticar lo dado, e inspiración para imaginar alternativas.

EPÍLOGO

Justicia internacional

Concluiré con un comienzo.

Dado que concibo la teoría crítica como histórica y socialmente situada, en este libro he restringido la discusión de la justicia social a las sociedades capitalistas occidentales del bienestar, en particular a los Estados Unidos. Sin embargo, precisamente la posición de los Estados Unidos en relación al resto del mundo obliga a cualquier teórica de la justicia social a preguntarse sobre la justicia en el resto del mundo, tanto entre los países como dentro de ellos. Esto es así toda vez que los Estados Unidos ocupan un lugar de privilegio en relación con una gran parte de la opresión que hay en el mundo, y las acciones que son obra de instituciones públicas o privadas de los Estados Unidos contribuyen a gran parte de esa opresión.

Los principios, categorías y argumentos que he desarrollado en los anteriores capítulos no se pueden extender o aplicar sin más al contexto de las relaciones internacionales, o a las cuestiones de justicia que tienen lugar en muchos países de los hemisferios sur y oriental. Muchos de estos principios, categorías y argumentos, sin embargo, no son irrelevantes para entender la injusticia social en estas partes del mundo. Cuestiones similares a las que he analizado en el contexto de los Estados Unidos se presentan también en

otras partes del mundo, dentro de las naciones y entre ellas. El tratar estas cuestiones adecuadamente en relación con esos otros contextos podría requerir modificaciones en la formulación de las cuestiones, principios, categorías o argumentos. En estas pocas páginas finales examino algunas formas en que las cuestiones de este libro podrían extenderse a un contexto internacional, y a contextos de justicia en otras sociedades aparte de las sociedades capitalistas de bienestar. Una vez más, estas páginas están pensadas como un inicio, una presentación de cuestiones para una investigación posterior, y no como una conclusión definitiva sobre la justicia internacional.

La teoría normativa sobre la justicia internacional está en sus comienzos, al menos entre los escritos angloamericanos. La bibliografía sobre justicia internacional que ha surgido hasta ahora, sin embargo, tiende a ubicarse dentro del paradigma distributivo de justicia. Charles Beitz (1979), por ejemplo, en su excelente libro sobre moral internacional, centra la mayor parte de su análisis de la justicia sobre cuestiones de distribución de la riqueza y los recursos entre las naciones, y particularmente en si la redistribución de recursos desde las naciones ricas a las pobres es un imperativo moral. Las cuestiones de distribución tal vez sean aún más importantes en un contexto mundial que en el contexto de las sociedades consideradas individualmente, especialmente si pensamos en los relativamente opulentos estados de bienestar occidentales. Las amplias desigualdades en los niveles de vida que existen entre las naciones, debidas al desigual acceso a los recursos, el legado del colonialismo y los actuales estragos del comercio, las finanzas y la inversión internacional en condiciones de explotación, representan una enorme injusticia distributiva.

La crítica que he manifestado respecto del énfasis en las cuestiones distributivas, sin embargo, se aplica tal vez con más fuerza en este contexto. Sin un análisis de las relaciones institucionales que estructuran el poder de toma de decisiones y que están detrás de las distribuciones, y sin una evaluación respecto de la justicia de esas estructuras de

toma de decisiones, las teorías morales no logran tocar las cuestiones importantes de la justicia internacional. La división del trabajo y la cultura suministran también importantes categorías para conceptualizar las relaciones entre las naciones en términos de justicia, de una justicia que no puede reducirse a la distribución.

Mi afirmación en el sentido de que la injusticia debería entenderse en términos de las categorías de dominación y opresión es aplicable, según creo, a cualquier contexto social en el mundo actual, así como a las relaciones entre naciones o estados. La dominación, tal como la he definido, como falta de participación en la determinación de las propias acciones y de las condiciones de las propias acciones, se aplica también a Europa occidental y América del Norte, así como al resto del mundo. Pero el carácter directamente ligado a un contexto específico del análisis de este libro comienza a ponerse de manifiesto cuando investigamos la opresión en contextos distintos a los de las sociedades occidentales. Los cinco criterios de opresión que he desarrollado pueden ser puntos de partida útiles para preguntarnos qué significa opresión en Asia, América Latina o África, pero tal vez sería necesario realizar una importante revisión de algunos de estos criterios, o incluso reemplazarlos completamente. Las categorías de explotación e imperialismo cultural podrían permanecer más o menos como las he definido. Pero las de marginación, carencia de poder y violencia deben ser repensadas, y quizá combinadas de manera diferente. Tal vez podrían hacer falta categorías adicionales para describir la opresión en estos contextos.

En el capítulo 2 sostuve que la opresión en los Estados Unidos es estructural y sistémica, y que el modelo de un grupo opresor identificable para cada grupo oprimido no se sostiene. Aunque la opresión en otras partes del mundo también es estructural y sistémica, en muchas sociedades resulta más fácil identificar a los grupos opresores. Este hecho por sí solo altera el significado de la opresión en esos contextos, y requeriría que se cambiaran las categorías de la opresión y sus relaciones. Las estructuras de grupo social en

tales sociedades producen también relaciones sociales específicas que requieren su propio análisis en términos de opresión. Los criterios que he desarrollado pensando en la experiencia de los grupos oprimidos en los Estados Unidos no hacen referencia, por ejemplo, a la experiencia específica de la gente campesina, un grupo social importante y generalmente oprimido en el hemisferio sur.

Las cinco caras de la opresión que he explicado se aplicarían más fácilmente a las relaciones entre las naciones en el contexto mundial en su totalidad, y especialmente a las relaciones entre las sociedades industriales avanzadas y el resto del mundo.

Mi análisis del capítulo 3 sobre la despolitización de las cuestiones políticas en la sociedad capitalista de bienestar es seguramente de todo el libro el análisis más ligado a un contexto específico. Me parece que, no obstante, tal análisis plantea cuestiones interesantes sobre la justicia, la política y los movimientos sociales en el contexto internacional. ¿Existe en el contexto internacional algo así como un estado de bienestar, que concentre los esfuerzos de la gente en la redistribución dejando intactas las estructuras básicas? Creo que la respuesta es bastante clara. El sistema de «ayuda internacional» por el cual los países ricos ceden recursos a los países pobres sirve justamente a este fin. El sistema político y económico internacional, ¿despolitiza el conflicto, intenta contenerlo dentro de tales cuestiones distributivas, y hace de la elaboración de políticas un terreno exclusivo para personas expertas? Aunque me inclino a pensar que las relaciones internacionales están más politizadas que los procedimientos para la elaboración de políticas estatales de las sociedades capitalistas de bienestar, los funcionarios de gobierno de todo el mundo muestran una clara tendencia a ver los conflictos internacionales como algo a ser «manejado» en negociaciones privadas a puerta cerrada. ¿Existe entonces en la política internacional algo así como una sociedad civil internacional que repolitice la vida pública fuera o al margen de estas actividades estatales oficiales? Creo que la hay, y que la investigación de las redes económicas

internacionales marginales, el movimiento internacional por la paz, las organizaciones internacionales pueblo a pueblo de solidaridad material y cultural, y los movimientos internacionales de mujeres, gente de color y otros grupos, pueden llegar a revelar un prometedor cambio en el futuro de las relaciones internacionales.

Las cuestiones de la política de la diferencia que he analizado son sin duda importantes en otros contextos aparte del capitalismo de bienestar occidental. El trabajar a través de relaciones sociales y políticas que afirmen un sentido positivo de la diferencia de grupo y den representación específica a los grupos oprimidos podría ser la agenda política más importante del mundo actual.

Las sociedades capitalistas de bienestar de occidente no son de ningún modo las únicas sociedades que han promovido un ideal de ciudadanía universal que trasciende las diferencias de grupo. Las sociedades con sistemas de socialismo de Estado tienen una larga tradición en este ansia unificadora, al igual que muchos otros estados-nación en Asia, África y América Latina. En la mayoría de los casos este ideal universalista permite a algunos grupos definir la norma y aparecer como neutrales; es decir, en la mayoría de los casos el ideal de unidad social que trasciende las diferencias reproduce las relaciones culturales imperialistas de privilegio y opresión, así como otras relaciones de opresión. Son cada vez más los movimientos sociales de todo el mundo que cuestionan estas categorías unificadoras, afirmando imágenes positivas de la especificidad de grupo (Rothschild, 1981; Ross, 1980). Diversos movimientos de minorías étnicas en la Unión Soviética, Yugoslavia, España e India, para mencionar solo unos pocos ejemplos, presentan cuanto menos como ingenuo el ideal de una ciudadanía neutral que trascienda las diferencias. Los movimientos de mujeres de todo el mundo cuestionan también el presupuesto de una ciudadanía neutral respecto del género. Estamos presenciando la desintegración en todo el mundo de tales unidades nacionalistas y fomentadas por el Estado.

Al mismo tiempo, se emprenden importantes movimien-

tos hacia federaciones internacionales más grandes, rompiendo con las exclusiones y separaciones que hasta ahora han definido la soberanía y la autonomía estatal. El movimiento panafricano ha dado pasos hacia una mayor interacción y cooperación económica entre los estados africanos bajo una estructura de gobierno común. La comunidad económica europea está en la antesala de un histórico colapso de la separación de doce estados europeos.

La diferencia de grupo es la fuente de algunos de los más violentos conflictos y represiones que tienen lugar hoy en el mundo. A menudo una comprensión esencialista y absolutista de la diferencia entre los grupos sociales es más pronunciada y devastadora en lugares que están fuera de las relativamente tolerantes sociedades capitalistas occidentales. Los grupos sexuales, étnicos y nacionales a menudo se interpretan como enteramente otros y opuestos, como personas que no comparten ningún atributo con el grupo que define, encerrados en cuerpos despreciados y naturalezas estáticas. Al mismo tiempo, las condiciones históricas y económicas del mundo ponen necesariamente a estos grupos en interacción. Actualmente, en muchas partes del mundo esta combinación de interacción necesaria y oposición absoluta alimenta una horrible violencia. No puedo pretender entender las complejidades que encierran las causas de tal violencia y del conflicto en el Líbano, India, Indonesia y muchos otros lugares. Sin duda estas situaciones están ligadas a cuestiones de dominación y explotación económica, tanto dentro de los estados como entre ellos.

He mencionado tres tipos de situaciones sociales y políticas que encierran diferencia en varias partes del mundo. En primer lugar, el resurgimiento de la etnicidad dentro de estados que habían proclamado que trascender tales diferencias era políticamente irrelevante. En segundo lugar, naciones y estados separados están creando instituciones que los ponen en mayor contacto e interacción, sin abandonar sus diferencias. En tercer lugar, en muchos lugares del mundo la diferencia de grupo sigue entendiéndose como alteridad absoluta, resultando de ello la dominación y la violencia. Un

ideal de política como deliberación en un espacio público heterogéneo que afirme las diferencias de grupo y dé representación específica a los grupos oprimidos es, según creo, directamente relevante en cada una de estas situaciones. Un ideal de comunidad como fines últimos compartidos e identificación mutua es aún más absurdo en estos contextos que en el contexto de cualquier ciudad de los Estados Unidos. Al mismo tiempo, la interfusión e interdependencia de los grupos es demasiado profunda para hacer de la separación y la completa autonomía de grupo una opción realista. Solo la disposición psicológica, las expresiones culturales y las instituciones políticas capaces de aflojar los límites sin disolverlos, de hacerlos permeables e indeterminables, y de crear al mismo tiempo las garantías para la autodefinición de los grupos y su representación en el ámbito público, pueden abrigar la esperanza de un futuro más pacífico y justo para el mundo.

Bibliografía

ACKELSBERG, Martha, «Communities, Resistance and Women's Activism», en Ann Bookman y Sandra Morgen (eds.), *Woman and the Politics of Empowerment*, Filadelfia, Temple University Press, 1988.

ACKERMAN, Bruce, *Social Justice and the Liberal State,* New Haven, Yale University Press, 1980.

ADAMS, Robert, «Involuntary Sins», *Philosophical Review,* 94 (enero de 1985), 3-31.

ADORNO, Theodor, *Negative Dialectics,* Nueva York, Continuum, 1973. [Trad. esp.: *La dialéctica negativa,* Madrid, Taurus, 1992.]

ALEXANDER, David, «Gendered Job Traits and Women's Occupations», University of Massachusetts, 1987.

ALTMAN, Dennis, *The Homosexualization of American Society,* Boston, Beacon, 1982.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Londres, New Left Books, 1983.

ARATO, Andrew, y COHEN, Jean, «Social Movements, Civil Society, and the Problem of Sovereignty», *Praxis International,* 4 (octubre de 1984), 266-83.

ARENDT, Hannah, *The Human Condition,* Chicago, University of Chicago Press, 1958. [Trad. esp.: *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1993.]

ARTHUR, John, y SHAW, Williams (eds.), *Justice and Economic Distribution,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1978.

BACHRACH, Peter, y BARATZ, Morton, «Two Faces of Power», en Roderick Bell, David Edwards y Harrison Wagner (eds.), *Political Power,* Nueva York, Free Press, 1969.

BARBER, Benjamin, *Strong Democracy,* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1984.

BARTHES, Roland, «Semiology and the Urban», en M. Gottdiener y Ale-

xandros P. Lagopoulos (eds.), *The City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

BASTIAN, Ann; FRUCHTER, Norm; CITTELL, Marilyn; CREER, Colin, y HASKINS, Kenneth, *Choosing Equality: The Case for Democratic Schooling*, Filadelfia, Temple University Press, 1986.

BAY, Christian, *Strategies for Political Emancipation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.

BAYLES, Jane H., *Minority Politics and Ideologies in the United States*, Novato, California, Chandler and Sharp, 1982.

BEATTY, Richard W., y BEATTY, James R., «Some Problems with Contemporary Job Evaluation Systems», en Helen Remick (ed.), *Comparable Worth and Wage Discrimination: Technical Possibilities and Political Realities*, Filadelfia, Temple University Press, 1981.

BEETHAM, David, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Oxford, Polity, 1985.

BEITZ, Charles, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

«Equal Opportunity in Political Representation», en Norman Bowie (ed.), *Equal Opportunity*, Boulder, Westview, 1988.

BELL, Derek, *And We Are Not Saved: The Elusive Quest for Racial Justice*, Nueva York, Basic, 1987.

BENHABIB, Seyla, *Critique, Norm and Utopia*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

BERMAN, Marshall, *All That Is Solid Melts into Air*, Nueva York, Simon and Schuster, 1986.

BERNSTEIN, Paul, *Workplace Democratization: Its Internal Dynamics*, New Brunswick, Transaction, 1980.

BLUM, Lawrence, *Friendship, Altruism and Morality*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980.

— «Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory», *Ethics*, 97 (abril de 1988), 472-491.

BLUMFIELD, Warren S., *Development and Evaluation of Job Performance Criteria*, Athens, Ga., Georgia State University Publishing Services, 1976.

BOGGS, Carl, *Social Movements and Political Power*, Filadelfia, Temple University Press, 1987.

BOOKCHIN, Murray, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, San Francisco, Sierra Club Books, 1987.

BORIS, Ellen, y BARDAGLIO, Peter, «The Transformation of Patriarchy: The Historic Role of the State», en Irene Diamond (ed.), *Families, Politics and Public Policy*, Nueva York, Longman, 1983.

BOURDIEU, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

BOWLES, Samuel, y GINTIS, Herbert, «Crisis of Liberal Democratic Ca-

pitalism: The Case of the United States», *Politics and Society,* 11 (1982), 51-94.
— *Democracy and Capitalism,* Nueva York, Basic, 1986.
BOXILL, Bernard, *Blacks and Social Justice,* Totowa, N. J., Rowman and Allanheld, 1984.
BOYTE, Harry, *Community Is Possible,* Nueva York, Harper and Row, 1984.
BOYTE, Harry, y EVANS, Sara M., «Strategies in Search of America: Cultural Radicalism, Populism, and Democratic Culture», *Socialist Review,* mayo-agosto de 1984, págs. 73-100.
BOYTE, Harry, y REISSMAN, Frank (eds.), *New Populism: The Politics of Empowerment,* Filadelfia, Temple University Press, 1986.
BRAVERMAN, Harry, *Labor and Monopoly Capital,* Nueva York, Monthly Review Press, 1974.
BREINES, Wini, *Community and Organization in the New Left: 1962-68,* South Hadley, Mass., Bergin, 1982.
BRITTAN, Arthur, y MAYNARD, Mary, *Sexism, Racism and Oppression,* Oxford, Blackwell, 1984.
BROWN, Carol, «Mothers, Fathers and Children: From Private to Public Patriarchy», en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution,* Boston, South End, 1981.
BUCHANAN, Allen, *Marx and Justice,* Totowa, N. J., Rowman and Allanheld, 1982.
— «Assessing the Communitarian Critique of Liberalism», *Ethics,* 99, (julio de 1989), 852-882.
BULKIN, Elly; PRATT, Minnie Bruce, y SMITH, Barbara, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism,* Nueva York, Long Haul, 1984.
BURRIS, Beverly H., *No Room at the Top: Under-Employment and Alienation in the Corporation,* Nueva York, Praeger, 1983.
CALHOUN, Cheshire, «Responsibility and Reproach», *Ethics,* 99 (enero de 1989), 389-406.
CANTER, Norma V., «Testimony from Mexican American Legal Defense and Education Fund», *Congressional Digest* (marzo de 1987).
CARD, Claudia, «Responsibility and Moral Luck: Resisting Oppression and Abuse». Ponencia presentada en la American Philosophical Association, Atlanta, diciembre, 1989.
CARMICHAEL, Stokley, y HAMILTON, Charles, *Black Power,* Nueva York, Random House, 1967.
CASTELLS, Manuel, *The City and the Grass Roots,* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1983.
CERRONI, Umberto, «The Problem of Democracy in Mass Society», *Praxis International,* 3 (abril de 1983), 34-53.
CHODOROW, Nancy, *The Reproduction of Mothering,* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1978.

CLAVEL, Pierre, *The Progressive City: Planning and Participation, 1969-1984,* New Brunswick, Rutgers University Press, 1986.
CLIFF, Michelle, *Reclaiming the Identity They Taught Me to Despise,* Watertown, Mass., Persephone, 1980.
COHEN, Jean, «Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements», *Social Research,* 52 (invierno de 1985): 663-716.
COHEN, Joshua, y JOEL, Rogers, *On Democracy,* Nueva York, Penguin, 1983.
COLE, Thomas R., «Putting Off the Old: Middle Class Morality, Antebellum Protestantism, and the Origins of Ageism», en David Van Tassel y Peter N. Stearns (eds.), *Old Age in a Bureaucratic Society,* Nueva York, Greenwood, 1986.
COLKER, Ruth, «Anti-Subordination Above All: Sex, Race, and Equal Protection», *New York University Law Review,* 61 (diciembre de 1986): 1003-1066.
COLLINS, Sheila, *The Rainbow Challenge: The Jackson Campaign and the Future of U.S. Politics,* Nueva York, Monthly Review Press, 1986.
COLLINS, Randall, *The Credential Society: A Historical Sociology of Education and Stratification,* Nueva York, Academic, 1979.
CONNOLLY, William, *The Terms of Political Discourse,* 2.ª ed., Princeton, Princeton University Press, 1983.
CORNELL, Drucilla, «Two Lectures on the Normative Dimensions of Community in the Law», *Tennessee Law Review,* 54 (invierno de 1987), 327-343.
CORNELL, Stephen, *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence,* Nueva York, Oxford University Press, 1988.
COWARD, Rosalind, y ELLIS, John, *Language and Materialism,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977.
CRUSE, Harold, *Plural but Equal: Blacks and Minorities and America's Plural Society,* Nueva York, Morrow, 1987.
CUNNINGHAM, Frank, *Democratic Theory and Socialism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
DALLMAYR, Fred, *Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Structuralist Theory of Politics,* Amherst, University of Massachusetts Press, 1981.
DANIELS, Norman, «Merit and Meritocracy», *Philosophy and Public Affairs,* 7 (primavera de 1978), 206-223.
— *Just Health Care,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
DARWALL, Stephen, *Impartial Reason,* Ithaca, Cornell University Press, 1983.
DAVIDSON, Kenneth, «Preferential Treatment and Equal Opportunity», *Oregon Law Review,* 55 (1976), 53-83.
DELORIA, Vine, y LYTLE, Clifford, *The Nations Within,* Nueva York, Pantheon, 1984.

DELPHY, Christine, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression,* Amherst, University of Massachusetts Press, 1984.

D'EMILIO, Joseph, *Sexual Politics, Sexual Communities,* Chicago, University of Chicago Press, 1983.

DERRIDA, Jacques, *Of Grammatology,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976. [Trad. esp.: *De la gramatología,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.]

— «Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas», en *Writing and Difference,* Chicago, University of Chicago Press, 1978. [Trad. esp.: *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989.]

DEVRIES, Davis L.; MORRISON, Ann M.; SHULLMAN, Sandra L., y GERLACH, Michael L., *Performance Appraisal on the Line,* Nueva York, Wiley, 1980.

DOPPELT, Gerald, «Technology and the Humanization of Work», en Gertrude Ezorsky (ed.), *Moral Rights in the Workplace,* Albany, State University of New York Press, 1987.

DREIER, Peter, «Community Based Housing: A Progressive Approach to a New Federal Policy», *Social Policy,* 18 (otoño de 1987), 18-22.

DU BOIS, W. E. B., *The Souls of Black Folk,* Nueva York, New American Library, 1969 [1903].

DWORKIN, Ronald, «What Is Equality? Part 1», *Philosophy and Public Affairs,* 10 (verano de 1981), 185-246.

EASTON, Barbara, «Feminism and the Contemporary Family», *Socialist Review,* 39 (mayo/junio de 1978), 11-36.

EDLEY, Christopher, «Affirmative Action and the Rights Rhetoric Trap», en Robert Fullinwider y Claudia Mills (eds.), *The Moral Foundations of Civil Rights,* Totowa, N. J., Rowman and Littlefleld, 1986.

EISENSTEIN, Zillah, *The Radical Future of Liberal Feminism,* Nueva York, Longman, 1979.

ELKIN, Stephen L., *City and Regime in the American Republic,* Chicago, University of Chicago Press, 1987.

ELLISON, Charles, «Rousseau and the Modern City: The Politics of Speech and Dress», *Political Theory,* 13 (noviembre de 1985), 497-534.

ELSHTAIN, Jean, *Public Man, Private Woman,* Princeton, Princeton University Press, 1981.

EPSTEIN, Steven, «Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism», *Socialist Review,* 17 (mayo-agosto de 1987), 9-54.

FALLON, Richard H., «To Each According to His Ability, From None According to His Race: The Concept of Merit in the Law of Antidiscrimination», *Boston University Law Review,* 60 (noviembre de 1980), 815-877.

FANON, Frantz, *Black Skin, White Masks,* Nueva York, Grove, 1967.

FERGUSON, Ann, «On Conceiving Motherhood and Sexuality: A Feminist Materialist Approach», en Joyce Trebilcot (ed.), *Mothering: Es-*

says in Feminist Theory, Totowa, N. J., Rowman and Allanheld, 1984.
— *Blood at the Root*, Londres, Pandora, 1989.
FERGUSON, Kathy, *The Feminist Case against Bureaucracy*, Filadelfia, Temple University Press, 1984.
FISCHER, Claude, *To Dwell Among Friends: Personal Networks in Town and City*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
FISHKIN, James, *Justice, Equal Opportunity, and the Family*, New Haven, Yale University Press, 1983.
FISK, Milton, *Ethics and Society*, Nueva York, New York University Press, 1980.
FISS, Owen, «Groups and the Equal Protection Clause», *Philosophy and Public Affairs*, 5 (invierno de 1976), 107-176.
FITZPATRICK, Peter, «Racism and the Innocence of Law», *Journal of Law and Society*, 14 (primavera de 1987), 119-132.
FOUCAULT, Michel, *The Order of Things*, Nueva York, Random House, 1970. [Trad. esp.: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1974.]
— *Discipline and Punish*, Nueva York, Pantheon, 1977. [Trad. esp.: *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1992.]
— *Power/Knowledge*, Nueva York, Pantheon, 1980.
FRANKEL, Boris, *The Post Industrial Utopians*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
FRASER, Nancy, «Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 2 (invierno), 103-22, 1987a.
— «Social Movements vs. Disciplinary Bureaucracies: The Discourse of Social Needs», Ponencia núm. 8, Center for Humanistic Studies, University of Minnesota, 1987b.
FRASER, Nancy, y NICHOLSON, Linda, «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism», en Andrew Ross (ed.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
FREEMAN, Alan D., «Antidiscrimination Law: A Critical Review», en David Karys (ed.), *The Politics of Law: A Progressive Critique*, Nueva York, Pantheon, 1982.
FRENCH, Peter, «Types of Collectivities and Blame», *The Personalist*, 56 (primavera de 1975), 160-169.
FRIEDMAN, Marilyn, «Care and Context in Moral Reasoning», en Carol Harding (ed.), *Moral Dilemmas: Philosophical and Psychological Issues in the Development of Moral Reasoning*, Chicago, Precedent, 1985.
— «Beyond Caring: The De-Moralization of Gender», en Marsha Hanen y Kai Nielsen (eds.), *Science, Morality and Feminist Theory*, Calgary, University of Calgary Press, 1987.
— «Impracticality of impartiality», *Journal of Philosophy*, 86 (noviembre de 1989), 645-656.

FRIEDMAN, Marilyn, y MAY, Larry, «Harming Women as a Group», *Social Theory and Practice,* 11 (verano de 1985), 297-234.
FRIEDMAN, Toby, y WILLIAMS, E. Belvin, «Current Use of Tests for Employment», en Alexandra Wigdor y Wendell Garner (eds.), *Ability Testing: Uses, Consequences, and Controversies, Part II,* Washington, D. C., National Academy Press, 1982.
FRUG, Gerald, «The City as a Legal Concept», *Harvard Law Review,* 93 (abril de 1980), 1059-1154.
FRYE, Marilyn, «Oppression», en *The Politics of Reality,* Trumansburg, Nueva York, Crossing, 1983a.
— «On Being White: Toward a Feminist Understanding of Race Supremacy», en *The Politics of Reality,* Trumansburg, Nueva York, Crossing, 1983b.
FULLINWIDER, Robert, *The Reverse Discrimination Controversy,* Totowa, N. J., Rowman and Allanheld, 1980.
— «Reverse Discrimination and Equal Opportunity», en Joseph DiMarco y Richard Fox (eds.), *New Directions in Ethics,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986.
GALSTON, William, *Justice and the Human Good,* Chicago, University of Chicago Press, 1980.
GIDDENS, Anthony, *Central Problems of Social Theory,* Berkeley, University of California Press, 1976.
— *A Contemporary Critique of Historical Materialism,* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1981.
— *The Constitution of Society,* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1984.
GILLIGAN, Carol, *In a Different Voice,* Cambridge, Harvard University Press, 1982.
GILMAN, Sander L., *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness,* Ithaca, Cornell University Press, 1985.
GINTIS, Herbert, y BOWLES, Samuel, *Capitalism and Democracy,* Nueva York, Basie, 1986.
GLENNON, Lynda, *Women and Dualism,* Nueva York, Longman, 1979.
GOTTDIENER, Mark, *The Social Production of Urban Space,* Austin, University of Texas Press, 1985.
GOTTLIEB, Rhonda, «The Political Economy of Sexuality», *Review of Radical Political Economy,* 16 (primavera de 1984), 143-165.
GOTTLIEB, Roger, *History and Subjectivity,* Filadelfia, Temple University Press, 1987.
GOUGH, Ian, *The Political Economy of the Welfare State,* Londres, Macmillan, 1979.
GOULD, Carol, *Rethinking Democracy: Freedom and Political Cooperation in Politics, Economics, and Society,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

GREEN, Philip, *Retrieving Democracy,* Totowa, N. J., Rowman and Allanheld, 1985.

GUTMANN, Amy, *Liberal Equality,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

— «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs,* 14 (verano de 1985), 308-322.

HABERMAS, Jürgen, *Theory and Practice,* Boston, Beacon, 1973. [Trad. esp.: *Teoría y praxis,* Madrid, Tecnos, 1987.]

— «The Public Sphere: An Encyclopedia Article», *New German Critique,* 1 (otoño de 1974), 49-55.

— *Legitimation Crisis,* Boston, Beacon, 1975.

— «New Social Movements», *Telos,* 49 (otoño de 1981), 33-37.

— *The Theory of Communicative Competence,* vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society,* Boston, Beacon, 1983. [Trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa,* 2 vols., Madrid, Taurus, 1988-1992.]

— *The Theory of Communicative Competence,* vol. 2: *Lifeworld and System,* Boston, Beacon, 1987. [Trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa,* 2 vols., Madrid, Taurus, 1988-1992.]

HACKER, Sally, *Pleasure, Power and Technology,* Londres, Allen and Unwin, 1988.

HARAWAY, Donna, «Manifesto for Cyborgs», *Socialist Review,* 80 (marzo/abril de 1985), 65-107.

HARTSOCK, Nancy, *Money, Sex and Power,* Nueva York, Longman, 1983.

HARVEY, David, *Social Justice and the City,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

HAWKESWORTH, Mary E., «The Affirmative Action Debate and Conflicting Conceptions of Individuality», *Women's Studies International Forum,* 7 (1984), 335-347.

HAYDEN, Delores, *Redesigning the American Dream,* Nueva York, Norton, Heidegger, Martin, 1962.

— *Being and Time,* Nueva York, Harper and Row, 1983.

HELD, Virginia, «Feminism and Moral Theory», en Eva Kittay y Diana Meyers (eds.), *Women and Moral Theory,* Totowa, N. J., Rowman and Littlefield, 1987a.

— «A Non-Contractual Society», en Marsha Hanen y Kai Nielsen (eds.), *Science, Morality and Feminist Theory,* Calgary, University of Calgary Press, 1987b.

HELLER, Agnes, *Beyond Justice,* Nueva York, Basic, 1987.

HERZOG, Don, «Some Questions for Republicans», *Political Theory,* 14 (agosto de 1986), 473-493.

HIRSCH, H. N., «The Threnody of Liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community», *Political Theory,* 14 (agosto de 1986), 423-449.

HOCHSCHILD, Jennifer, «Race, Class, Power, and Equal Opportunity», en Norman Bowie (ed.), *Equal Opportunity,* Boulder, Westview, 1988.

HOLMSTROM, Nancy, «Exploitation», *Canadian Journal of Philosophy,* 7 (junio de 1977), 353-369.
HOWARD, Michael, «Worker Control, Self-Respect, and Self-Esteem», *Philosophy Research Archives,* 10 (1985), 455-472.
HOWE, Irving, Introducción a Irving Howe (ed.), *Beyond the Welfare State,* Nueva York, Schocken, 1982.
HUSANI, Ziyad, «Marx on Distributive Justice», en Marshall Cohen *et al.* (eds.), *Marx, Justice, and History,* Princeton, Princeton University Press, 1980.
IRIGARAY, Luce, *Speculum of the Other Woman,* Ithaca, Cornell University Press, 1985.
JACOBS, Jane, *The Death and Life of Great American Cities,* Nueva York, Random House, 1961.
JAGGAR, Alison, *Feminist Politics and Human Nature,* Totowa, N. J., Rowman and Allanheld, 1983.
JANOWITZ, Morris, *Social Control of the Welfare State,* Nueva York, Elsevier, 1976.
KARST, Kenneth, «Paths to Belonging: The Constitution and Cultural Identity», *North Carolina Law Review,* 64 (enero de 1986), 303-377.
KATZNELSON, Ira, *City Trenches,* Nueva York, Pantheon, 1980.
KEANE, John, *Public Life in Late Capitalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
— *Democracy and Civil Society,* Londres, Verso, 1988.
KEILER, Evelyn Fox, *Reflections on Gender and Science,* New Haven, Yale University Press, 1986.
KLEVEN, Thomas, «Cultural Bias and the Issue of Bilingual Education», *Social Policy,* 19 (verano de 1988), 9-12.
KOVEL, Joel, *White Racism: A Psychohistory,* 2.ª ed., Nueva York, Columbia University Press, 1984.
KRISTEVA, Julia, «Le Sujet en Procès», en *Polylogue,* París, Editions du Seuil, 1977.
— *Powers of Horror: An Essay in Abjection,* Nueva York, Columbia University Press, 1982.
LACLAU, Ernesto, y MOUFFE, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy,* Londres, Verso, 1985.
LADER, Laurence, *Power on the Left,* Nueva York, Norton, 1979.
LANDES, Joan, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution,* Ithaca, Cornell University Press, 1988.
LANGE, Lynda, «Rousseau: Women and the General Will», en Lynda Lange y Lorenne M. C. Clark (eds.), *The Sexism of Social and Political Theory,* Toronto, University of Toronto Press, 1979.
LAWRENCE, Charles R., «The Id, the Ego, and Equal Protection: Reckoning with Unconscious Racism», *Stanford Law Review,* 39 (enero de 1987), 317-388.

LEFORT, Claude, «What Is Bureaucracy?», en *The Political Forms of Modern Society*, Londres, Polity, 1986.
LEVINAS, Emmanuel, *Totality and Infinity*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969. [Trad. esp.: *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987.]
LEVONTIN, R. C.; ROSE, Steven, y KAMIN, Leon, *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, Nueva York, Pantheon, 1984.
LITTLETON, Christine, «Reconstructing Sexual Equality», *California Law Review*, 75 (julio de 1987), 1.279-1.337.
LIVINGSTON, John C., *Fair Game? Inequality and Affirmative Action*, San Francisco, Freeman, 1979.
LLOYD, Genevieve, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
LOFLAND, Lyn H., A *World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*, Nueva York, Basic, 1973.
LOGAN, John R., y MOLOTCH, Harvey L., *Urban Fortunes: The Political Economy of Place*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1987.
LOWI, Theodore, *The End of Liberalism*, Nueva York, Norton, 1969.
LUGONES, Maria C., y SPELMAN, Elizabeth V., «Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'the Woman's Voice'», *Women's Studies International Forum*, 6, 573-581, 1983.
LUKE, Timothy, «Power and Resistance in Post-Industrial Society», ponencia presentada en la Tercera Conferencia Interenacional de Filosofía, Charlotte, Carolina del Norte, junio de 1987.
LYOTARD, Jean-François, *The Postmodern Condition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984. [Trad. esp.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1998.]
LYOTARD, Jean-François, y THÉBAUD, Jean-Loup, *Just Gaming*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.
MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
— *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
MANICAS, Peter, *The Death of the State*, Nueva York, Putnam, 1974.
MANSBRIDGE, Jane, *Beyond Adversarial Democracy*, Nueva York, Basic, 1980.
MARABLE, Manning, *Race, Reform and Rebellion: The Second Reconstruction in Black America, 1945-1982*, Jackson, University Press of Mississippi, 1984.
MARCUSE, Herbert, *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon, 1964. [Trad. esp.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1994.]

MARKUS, Maria, «Women, Success, and Civil Society: Submission to or Subversion of the Achievement Principle», *Praxis International,* 5 (enero de 1986), 430-442.
MASON, Ronald, *Participatory and Workplace Democracy,* Carbondale, Southern Illinois University Press, 1982.
MAY, Larry, *The Morality of Groups: Collective Responsibility, Group-Based Harm, and Corporate Rights,* Notre Dame, Notre Dame University Press, 1987.
— «Insensitivity and Moral Responsibility», *Journal of Value Inquiry,* en prensa, 1990.
MCCONOHAY, John, «Modern Racism, Ambivalence, and the Modern Racism Scale», en John Davidio y Sam Gaetner (eds.), *Prejudice, Discrimination and Racism,* Nueva York, Academic, 1986.
MCGARY, Howard, «Racial Integration and Racial Separatism: Conceptual Clarifications», en Leonard Harris (ed.), *Philosophy Born of Struggle,* Dubuque, Iowa, Hunt, 1983.
MERCHANT, Carolyn, *The Death of Nature,* Nueva York, Harper and Row, 1978.
MICHELMAN, Frank, «Traces of Self-Government», *Harvard Law Review* 100 (noviembre de 1986), 4-77.
MILES, Angela, «Feminist Radicalism in the 1980's», *Canadian Journal of Political and Social Theory,* 9 (1985), 16-39.
MILLER, David, *Social Justice,* Oxford, Clarendon Press, 1976.
MILLER, Richard, *Analyzing Marx,* Princeton, Princeton University Press, 1984.
MINOW, Martha, «Learning to Live with the Dilemma of Difference: Bilingual and Special Education», *Law and Contemporary Problems* 48 (primavera de 1985), 157-211.
— «Justice Engendered», *Harvard Law Review,* 101 (noviembre de 1987), 11-95.
— *Making All the Difference,* Ithaca, Cornell University Press, 1990.
MOSSE, George, *Nationalism and Sexuality,* Nueva York, Fertig, 1985.
MURPHY, Raymond, «Exploitation or Exclusion?», *Sociology,* 19 (mayo de 1985), 225-243.
NAGEL, Thomas, *The View from Nowhere,* Oxford, Oxford University Press, 1986.
NELI, Edward, y O'NEILL, Onora, «Justice under Socialism», en James Sterba (ed.), *Justice: Alternative Political Perspectives,* Belmont, California, Wadsworth, 1980.
NICHOLSON, Linda, *Gender and History,* Nueva York, Columbia University Press, 1986.
NICKEL, James, «Equal Opportunity in a Pluralistic Society», en Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jeffrey Paul y John Ahrens (eds.), *Equal Opportunity,* Oxford, Blackwell, 1988.
NIELSEN, Kai, «Class and Justice», en John Arthur y William Shaw

(eds.), *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1978.
— «Radical Egalitarian Justice: Justice as Equality», *Social Theory and Practice*, 5 (primavera de 1979), 209-226.
— *Liberty and Equality*, Totowa, N. J., Rowman and Allanheld, 1985.
NISBET, Robert A. (1953), *The Quest for Community*. Nueva York, Oxford University Press, 1985.
NOEDLINGER, *On the Autonomy of the Democratic State*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic, 1974.
O'CONNOR, James, *The Fiscal Crisis of the State*, Nueva York, St. Martin's, 1973.
OFFE, Claus, *Industry and Inequality: The Achievement Principle in Work and Social Status*, Nueva York, St. Martin's, 1976.
— *Contradictions of the Welfare State*, Cambridge, MIT Press, 1984.
— *Disorganized Capitalism*, Cambridge, MIT Press, 1985.
OKIN, Susan, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1978.
— «Women and the Making of the Sentimental Family», *Philosophy and Public Affairs*, 11 (invierno de 1982), 65-88.
— «Are Our Theories of Justice Gender-Neutral?», en Robert Fullinwider y Claudia Mills (eds.), *The Moral Foundations of Civil Rights*, Totowa, N. J., Rowman and Littlefield, 1986.
— «Reason and Feeling in Thinking about Justice», *Ethics*, 99 (enero de 1989), 229-249.
OMI, Michael, y WINANT, Howard, «By the Rivers of Babylon: Race in the United States, Part I and II», *Socialist Review*, 71 (septiembre-octubre de 1983), 31-66 y 72 (noviembre-diciembre de 1983), 35-70.
— *Racial Formation in the United States*, Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1986.
ORR, Eleanor Wilson, *Twice as Less: Black English and the Performance of Black Students in Mathematics and Science*, Nueva York, Norton, 1987.
ORTIZ, Roxanne Dunbar, *Indians of the Americas*, Nueva York, Praeger, 1984.
PATEMAN, Carole, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
— *Political Obligation*, 1979.
— «Feminism and Participatory Democracy: Some Reflections on Sexual Difference and Citizenship», ponencia presentada en las jornadas de la American Philosophical Association, St. Louis, abril de 1986.
— *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
PELCZYNSKI, Z. A., «The Hegelian Conception of the State», en Z. A.

Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives,* Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
PEVAR, Stephen L., *The Rights of Indians and Tribes,* Nueva York, Bantam, 1983.
PIPER, Adrian, «Higher-Order Discrimination», ponencia presentada en la Conference on Moral Character, Radcliffe College, abril de 1988.
PITKIN, Hannah, «Justice: On Relating Public and Private», *Political Theory,* 9 (agosto de 1981), 327-352.
PIVEN, Frances Fox, y CLOWARD, Richard, *The New Class War,* Nueva York, Pantheon, 1982.
POULANTZAS, Nicos, *Classes in Contemporary Capitalism,* Londres, Verso, 1978.
RAWLS, John, *A Theory of Justice,* Cambridge, Harvard University Press, 1971.
REICH, Michael, *Racial Inequality,* Princeton, Princeton University Press, 1981.
REIMAN, Jeffrey, «Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen», *Philosophy and Public Affairs,* 16 (invierno de 1987), 3-41.
REYNOLDS, William Bradford, «*Stotts:* Equal Opportunity, Not Equal Results», en Robert Fullinwider y Claudia Mills (eds.), *The Moral Foundations of Civil Rights,* Totowa, N. J., Rowman and Littlefield, 1986.
RHODE, Deborah L., «Occupational Inequality», *Duke Law Journal* (diciembre de 1988), 1.207-1.241.
— *Justice and Gender,* Cambridge, Harvard University Press, 1989.
ROEMER, John, *A General Theory of Exploitation and Class,* Cambridge, Harvard University Press, 1982.
ROSS, Jeffrey, Introducción a Jeffrey Ross y Ann Baker Cottrell (eds.), *The Mobilization of Collective Identity,* Lanham, Md., University Press of America, 1980.
ROTHSCHILD, Joseph, *Ethnopolitics,* Nueva York, Columbia University Press, 1981.
RUCHWARGER, Gary, *People in Power: Forging a Grassroots Democracy in Nicaragua,* South Hadley, Mass., Bergin and Garvey, 1987.
RUDDICK, Sara, «Maternal Thinking», en Joyce Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory,* Totowa, N. J., Rowman and Allanheld, 1984.
RUNCIMAN, W. G., «Processes, End States and Social Justice», *Philosophical Quarterly,* 28 (enero de 1978), 37-45.
RYAN, Michael, *Marxism and Deconstruction,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.
SAID, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978.
SÁNCHEZ JANKOWSKI, MARTIN, *City Bound: Urban Life and Political Attitudes among Chicano Youth,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986.

SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

SARTRE, Jean-Paul, *Anti-Semite and Jew*, Nueva York, Schocken, 1948.

SAWICKI, Jana, «Foucault and Feminism: Toward a Politics of Difference», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 1 (verano de 1986), 23-36.

SCALES, Ann, «Towards a Feminist Jurisprudence», *Indiana Law Journal*, 56 (primavera de 1981), 375-444.

SCHMITT, Eric, «As the Suburbs Speak More Spanish, English Becomes a Cause», *New York Times*, 26 de febrero de 1989.

SCHWEICKART, David, *Capitalism or Worker Control?*, Nueva York, Praeger, 1980.

— «Plant Relocations: A Philosophical Reflection», *Review of Radical Political Economics*, 16 (invierno de 1984), 32-51.

SCOTT, Joan, «Deconstructing Equality-versus-Difference: Or the Uses of Post-Structuralist Theory for Feminism», *Feminist Studies*, 14 (primavera de 1988), 33-50.

SEARS, David O., y HUDDY, Leonie, «Bilingual Education: Symbolic Meaning and Support Among Non-Hispanics», ponencia presentada en las jornadas anuales de la American Political Science Association, Chicago, septiembre de 1987.

SENNETT, Richard, *The Fall of Public Man*, Nueva York, Random House, 1974.

SENNETT, Richard, y COBB, Jonathan, *The Hidden Injuries of Class*, Nueva York, Vintage, 1972.

SHEPARD, Orrie, «Definitions of Bias», en Ronald A. Berk (ed.), *Handbook of Methods for Detecting Test Bias*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.

SHER, George, «Groups and the Constitution», en Gertrude Ezorsky (ed.), *Moral Rights in the Workplace*, Albany, State University of New York Press, 1987a.

— «Predicting Performance», en Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jeffrey Paul y John Ahrens (eds.), *Equal Opportunity*, Oxford, Blackwell, 1987b.

— «Qualifications, Fairness, and Desert», en Norman Bowie (ed.), *Equal Opportunity*, Boulder, Westview, 1988.

SHKLAR, Judith, *Men and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

SIMON, Robert, «Troubled Waters: Global Justice and Ocean Resources», en Tom Regan (ed.), *Earthbound*, Nueva York, Random House, 1984.

SIMPSON, Evan, «The Subject of Justice», *Ethics*, 90 (julio de 1980), 490-501.

SLAUGHTER, Thomas F., «Epidermalizing the World: A Basic Mode of Being Black», en Leonard Harris (ed.), *Philosophy Born of Struggle*, Dubuque, Iowa, Hunt, 1982.

SMART, Barry, *Foucault, Marxism, and Critique,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.
SMITH, Michael, y JUDD, Dennis R., «American Cities: The Production of Ideology», en Michael P. Smith (ed.), *Cities in Transformation,* Berkeley, Sage, 1984.
SMITH, Paul, *Discerning the Subject,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
SPELMAN, Elizabeth V., *The Inessential Woman,* Boston, Beacon, 1989.
SPRAEGENS, Thomas, *The Irony of Liberal Reason,* Chicago, University of Chicago Press, 1981.
STEIN, Maurice, *The Eclipse of Community.* Princeton, Princeton University Press, 1960.
STERBA, James, *The Demands of Justice,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1980.
STRENIO, Andrew J., jr., *The Testing Trap,* Nueva York, Rawson, Wade, 1981.
SUMNER, L. W., «Positive Sexism», en Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jeffrey Paul y John Ahrens (eds.), *Equal Opportunity,* Oxford, Blackwell, 1987.
SUNSTEIN, Cass R., «Beyond the Republican Revival», *Yale Law Journal,* 97 (julio de 1988), 1.539-1.590.
SYMANSKI, Al., «The Structure of Race», *Review of Radical Political Economy,* 17 (invierno de 1985), 106-120.
TAKAKI, Ronald, *Iron Cages: Race and Culture in Nineteenth Century America,* Nueva York, Knopf, 1979.
TAUB, Nadine, y WILLIAMS, Wendy, «Will Equality Require More than Assimilation, Accommodation or Separation from the Existing Social Structure?», *Rutgers Law Review,* 37 (verano de 1985), 825-844.
TAYLOR, Charles, «The Nature and Scope of Distributive Justice», en *Philosophy and the Human Sciences,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
TREIMAN, Donald J., y HARTMAN, Heidi I., *Women, Work and Wages,* Washington, D. C., National Academy Press.
TURNER, John C.; HOGG, Michael A.; OAKES, Penelope V.; RUCHER, Stephen D., y WETHRELL, Margaret S., *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory,* Oxford, Blackwell, 1987.
UNGER, Roberto, *Knowledge and Politics,* Nueva York, Free Press, 1974.
— *Social Theory: Its Situation and Its Task,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987a.
— *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987b.
VESPERI, Maria D., *City of Green Benches: Growing Old in a New Downtown,* Ithaca, Cornell University Press, 1985.

VOGEL, Lisa, «Debating Difference: The Problem of Special Treatment of Pregnancy in the Workplace», *Feminist Studies*, 1990.
WAGMAN, Bainat, y FOLBRE, Nancy, «The Feminization of Inequality: Some New Patterns», *Challenge*, 31 (noviembre/diciembre de 1988), 56-59.
WALTON, Anthony, «Public and Private Interests: Hegel on Civil Society and the State», en S. Benn y G. Gause (eds.), *Public and Private in Social Life*, Nueva York, St. Martin's, 1983.
WALZER, Michael, «Politics in the Welfare State: Concerning the Role of American Radicals», en Irving Howe (ed.), *Beyond the Welfare State*, Nueva York, Schocken, 1982.
— *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic, 1983.
— *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
WARTENBURG, Thomas E., *The Forms of Power: An Essay in Social Ontology*, Filadelfia, Temple University Press, 1989.
WASSERSTROM, Richard, «On Racism and Sexism», en *Philosophy and Social Issues*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1980a.
— «On Preferential Treatment», en *Philosophy and Social Issues*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1980b.
WEST, Cornel, *Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity*, Filadelfia, Westminster, 1982.
WHITE, Kirby, *et al.*, *The Community Land Trust Handbook*, Emmaus, Pa., Doale, 1982.
WHYTE, William, *City: Rediscovering the Center*, Nueva York, Doubleday, 1988.
WIGDOR, Alexandra, «Psychological Testing and the Law of Employment Discrimination», en Alexandra Wigdor y Wendell Garner (eds.), *Ability Testing: Uses, Consequences, and Controversies, Part II*, Washington, D. C., National Academy Press, 1982.
WIGDOR, Alexandra, y GARNER, Wendell (eds.), *Ability Testing: Uses, Consequences, and Controversies, Part I*, Washington, D. C., National Academy Press, 1982.
WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
WILLIAMS, Robert A., «The Algebra of Federal Indian Law: The Hard Trail of Decolonizing and Americanizing the White Man's Indian Jurisprudence», *Wisconsin Law Review* (1986), 219-299.
WILLIAMS, Wendy, «Equality's Riddle: Pregnancy and the Equal Treatment/Special Treatment Debate», *New York University Review of Law and Social Change*, 13 (1983), 325-380.
WILSON, William J., *The Declining Significance of Race*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
WITHORN, Ann, *Serving the People: Social Services and Social Change*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

WOLFE, Alan, *The Limits of Legitimacy: Political Contradictions of Contemporary Capitalism,* Nueva York, Free Press, 1977.
WOLFF, Robert Paul, *The Poverty of Liberalism,* Boston, Beacon, 1968.
— *Understanding Rawls,* Princeton, Princeton University Press, 1977.
— *Understanding Marx,* Princeton: Princeton University Press, 1984.
WOLGAST, Elizabeth, *Equality and the Rights of Women*, Ithaca, Cornell University Press, 1980.
WOOD, Allen, «The Marxian Critique of Justice», *Philosophy and Public Affairs,* I (primavera de 1972), 244-282.
YOUNG, Iris, «Self-Determination as a Principle of Justice», *Philosophical Forum,* 11 (otoño de 1979), 172-182.
— «Toward a Critical Theory of Justice», *Social Theory and Practice,* 7 (otoño de 1981), 279-302.
— «Justice and Hazardous Waste», en Michael Bradie (ed.), *The Applied Turn in Contemporary Philosophy,* Bowling Green, Ohio, Applied Philosophy Program, Bowling Creen State University, 1983.
— «Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics», *Women's Studies International Forum,* 8 (1985), 173-183.
— «Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory», en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique,* Oxford/Minneapolis, Polity/University of Minnesota Press, 1987.
— «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», *Ethics,* 99 (enero de 1989), 250-274.
ZOLA, Irving Kenneth, «The Politicization of the Self-Help Movement», *Social Policy,* 18 (otoño de 1987), 32-33.

Índice